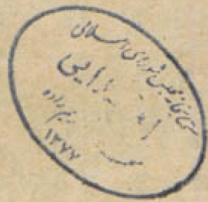


رب يسر بسم الله الرحمن الرحيم وتمم بالخير

يا من تقدس ذاته عن احاطة الافكار وتنزهت صفاته عن ادراك الانظار
نحمدك حمدا نضرت به في رياض القدس زهرات وانتشرت في محافل الانس
نفحاته ونصلي على من ولي فوق بالسنة الافهام ادراك ما لا يحيط به الاوهام وعلى آله
الذين هم كسفينة نوح من ركبها نجى واصحابه الذين كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى
اما بعد فيقول العبد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين ان شرح العقائد للملك
العلام والقرم الهمام العالم الرباني سعد الملة والدين التفتازاني لكونه غير
منتجب منتخب قد استهزء به الفحول وتناولته ايدي القبول فاماطوا عنه الغواشي
وكتبوا عليه الحواشي ثم ان منها ما علقه الفاضل المحقق والالمعي المدقق للطف
معانيه وحسن مبانيه قد انقدت عليه اعناق الخواطر وبهرت لاجله اعين النواظر
لكن ما اتوا بما يبرد الغليل ويشفي العليل الا ان ابكاره ابية عن خطبة كل خاطب
وتخدراته محجة لا تنجلي لكل طالب فصرفت برهة من عنفوان الشباب في حل معانيه
وانتهبت فرصة عن اعين الزمان لتحقيق مبانيه فقيدت اوابده ولممت
شوارده وحققت مقاصده وبينت مصادره وموارده واخذ الفنع القارين
وتحببا عن نبهة الناظرين فجاء بحمد الله مرافقا للمامول وتم بعون الله تعالى مطابقا

للمسؤول

للمسؤول ثم الحقته بحضرة من تعلق بما باديه كواهل الاحسان وانزل بكرم النعمة
عن الزمان وعمر ربايع المخافين بحسن معدلته ونظم شمل الخلافة مالك رقاب
الملوك الجامع بين السلطنة والسلوك مؤسس قواعد الفضل والعلم مرصص
قواعد الجود والحلم مجاهد الكفرة الطغاة في الله حق الجهاد وجاعلهم حرز السباع
في البوادي والوهاد مرحبين تقذف نبال والرماح الهواطل حتى تنف
هاتف قل جاء الحق وزهق الباطل مربي العلماء والصلحاء حامي الملة الحنيفة
الغراء المؤيد بجنود من عند الله تعالى الملك الغازي ابو المظفر شهاب الدين
شاه جهان بادشاه الغازي فهو الذي تولاه روحانية سيد المرسلين بالتربية
والتكميل بغير الوسائط لما فيه من صفاء السر من التعطيل والتبطيل الذي
هو اجل الروابط فله الرعاية الكبرى من حضرته والعناية الوفرى من دولته
والعنايات في هدايته في جميع الاحوال حتى نودي من وراء اوقات الجلال بادوني
احد ثنيك ونتيت عطاء من ربك بما اوتيت فهو الملك الاول القائم على
المحمدي والاوحدي المستعبد بترويج الدين المعدي من التجاء الى جنابه
فقد فاز فوزا عليا ومن صرف عنه لم يجد لغيره وليا لا زال عتبته ملثم جباه الاكاسرة
وسدته مستلزم شفاه الجبابرة اللهم يا لطيفا بالعباد ويا رؤف يوم التناد
ارزقه الاستقامة والسداد بحرمة النبي واله الامجاد قوله الحمد لله هذا اي
مستوجبه في الصحاح يقول اهل كذا اي لا يقول مستاهل والعامة تقول لكن
في القاموس كاستاهله استوجبه ثبت جيده وانكار الجوهري غلط وقال القاضي
في تفسير سورة الفاتحة لا يستاهل لان يحمد فان قلت اسماء الله تعالى توقيفية

و لم يروا المستاهل منه اسمائه تعالى قلت اراد به المعنى الوصفى العام ذهابا
الى انحصاره فى ذاته لا ذوات المخصوصة كما يعبر عن ذاته تعالى بما فى قوله تعالى والسماء
وما بناها قصدا الى الوصف اى شئ اتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة
ومعتبر وروده واحد الترادفين ورود الآخر وقد ورد فى الحديث الى النبوة لفظ
والثناء الحسن واختار مذهب الاشاعرة عن انه لو اتصف ذاته بصفة يجوز
اطلاق اللفظ الدال عليه اذا لم يوهم النقص وفيهما نظر والصلوة فعلة
من صلى اذا دعى وهو اسم يوضع موضع المصدر يقول صليت صلوة ولا يقول
تصلية والصلوة درود فرستادن والسيد من ساد قومه يسود سيادة
مهتر شدن فيعل جمع على سادة كسره دواة ولا نظير لها يدل على ذلك
انه على جمع سيائد الهمزة مثل تبيع وتبائع وقال البصريون فيعل جمع عام
فعلة كانهم جمعوا القائد وقادة ومع سيائد بالهمزة على خلاف القياس كجيد
وجيائد على وسادة بالهمزة كذا فى الصحاح وآل محمد قيل اتباعه وقيل اهل بيت
وقيل آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل اهله الذين حرمت عليهم الصدقة
وعن انس رضى الله عنه سئل عليه الصلوة والسلام من آل محمد قال كل
مؤمن تقى كذا فى الشفاء والصحب جمع صاحب كركب وراكب من صحب يصحب
صحبة وصحابة بمعنى صحبة كردن ويارى كردن والمراد هم الذين طالت صحبتهم
مع الرسول عليه الصلوة والسلام مسلمين وقيل من رآه رؤية وقيل من
رأى النبى عليه الصلوة والسلام فذكرها بعد الآل تخصيص بعد تعميم او تعميم بعد
تخصيص والسبل جمع السبيل هو الطريق يذكر ويؤنث وقال الله تعالى قل هذه

سبیلی

سبيلى وقال الله تعالى وان يروا سبيل الغى يتخذوه سبيلا والمراد بها السنة والآية
والاخلاق فيه وكذلك جواب اما باعتبار الاخبار او الاعلام وهو اسم فعل بمعنى
خذه وظرف بمعنى قدامك والنبراس بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح
على الاول منصوب على المفعولية وعلى الثانى مرفوع بالابتداء او بها الى الكائن
من السراج بمعنى شب رفتن على حد ضرب يضرب منادى بحذف حرف النداء
ومع ... طالب اسرار شرح العقائد النسفية بدان هذا الكتاب
بالسارى فى ظلمة الليالى فى تحيره وعدم الاهتداء الى مقصوده وهذا الكتاب
بالمصباح فى كونه آلة الاهتداء ثم استعمل لفظ المشبه به فى المشبه ويجوز ان يكون
استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة كما خبر مبتدا محذوف اى هو كتاب
والجملة استيناف لبيان كونه نبراسا والمكامن جمع مكمن من كمن يكمن كمونا اذا
اختفى وصفه بالخفية اى هو كتاب والجملة استيناف لبيان كونه نبراسا
اى المواضع المختفية غاية الخفاء والاول ان الحين او كزمان والمنية
والدعة السكينة والجادة بالجيم وتشديد الدال المهملة معظم الطريق
والايجاز كوتاه كردن سخن والتعمية مصدر من عمى معنى البيت لتعمية پوشيده
كردن ومنه المعمى من الشعر واصله من عمى الامر اذا التبس والالغاز من اللغز
فى كلامه اذا عمى مراده والاسم اللغز والجمع الالغاز وحمت على صيغة المتكلم
من حام الطائر حول الشئ يحوم حوما وحومانا اى دار ما مصدرية وربث
من رام يروم روما طلب عطف عليه والمراد الحروف المنقوطة وغير المنقوطة
تذكر الخاص والمراد العام المعنى حين مارست تصحيح الالفاظ حرفا وتاما

التقسيم اللفظي والمعنوي وفي التحفة اشارة الى ان في خزانته نفائس اخرى
وهذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفي بعض النسخ التحفة وهو تصحيف الالحاف
لا يكمل الى الخزانة ولو سلم فالواجب التحفة به بزيادة الباء في الصحاح التحفة
ما اتحف به الرجل من البر واللطف والشرف فان ضممت قصرت وان فتحت
مدت والنسك بفتح الميم والشاد الثلثه والصفة اقتباس من قوله تعالى وله
المثل الاعلى في السموات والارض الصاحب الوزير لانه يصاحب السلطان
الدستور بضم الدال فارسي معرب وهو الوزير الكبير الذي يرجع في احوال الناس
الى ما يرسمه واصله الدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابطه يطوى
على صيغة المجهول من الطي بمعنى درنورديدن من حد ضرب والفج بفتح الفاء
وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين العميق ذو العمق وهو قعر البير
والفج والوادي وفي اختيار الفج اشارة الى كثرة الواردين على بابه
من محال النائي لستقبل من الاستقبال پيشوا شدن والآمال جمع امل
وهو الرجاء عبر عن ذوي الامال بالامال اشارة الى انهم لاعتمادهم
على مكارم اخلاقه يعبرون حين التوجه الى النفس الامال السحيق البعيد المباهات
من المباهات وهي المفاخرة والتيجان جمع التاج والهامة والجمع هام والحلل
جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام ازار ورداء شبه التيجان والحلل
بالاشخاص وذوي مفاخره بسبب كمالاتهم على طريق الاستعارة بالكناية
واثبت المباهاة تخيلا والمقصود ان الوزارة والامارة قد استقر
في مقره وكملت بذاته وبعلت وجه جمع التيجان والحلل الاشارة

الى

الى حيازته جميع وجوه الوزارة والامارة وما حصل من الولاية ثم
حسب في التاج الولاية وال شدن والنعت وال وفتح الواو
وهو الوجه ويجوز كسرها الولاية دوست شدن والنعت ولي وكسر الواو
وهو الوجه ويجوز فتحها على هذا الصواب وال لكن ذكر في شرح المواقف
في شرح اسماء الحسنى الولي النصير وقيل هو بمعنى المتولي للامر والقائم
به الايادي جمع الايدي جمع اليد بمعنى النعمة فالنعم عطف تفسيري
لذلك هيئة تربية العلماء وترويجه للعلوم وحفظهما من الضياع بمنزلة
من اخذ النعمة فالنعم اخذ بيد آخر عند المزلقة وحفظه عن الوقوع
فيما هو له اخذ ايدي العلماء والعلوم استعارة تمثيلية الالوية جمع اللواء
بكسر اللام ممدود العلم الصغير ويقال له البيرق وفي اختيار على الاعلام
اشارة الى احيائه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها والرسوم جمع رسم وهي
العلامة عطف تفسيري للالوية ويجوز ان يخص الاول بما هو شعائر
الاسلام جار بالجر والجملة وال ادا البحة اسم فاعل من الجزاء وهو
الجمع جائزه جوائزه وجائزة الاثر جمع مأثرة بفتح الباء وضمها هي المكرمة
لانها تؤثر اي تذكر وتؤثره قرن بعد قرن بها والمفاخرة جمع المفخرة
بفتح الخاء وضمها الاثرة فهو تكرير للاول من لفظ التقرير ويجوز
ان يراد بالاول المكارم الحسية وعن انه في النسبة يقال
فخرته افخره فخرا اذا كنت اكرم منه ابا اما والاول والآخر
بدل عن الرياسات واللام عوض عن المضاف اليه اي حاوي اول الرياسات

وآخرها فهو كناية عن احاطتها بجميعها والمدارج جمع مدرجة بفتح الميم
وهي المذهب والمسلك النفاد وتعلق الباء في نفذت الدرهم
اذا اخرجته منها الذهب والمعارج المصاعد جمع معرج من عرج في الدرجة
ارتقى الوفا والمنتعل من حد ضرب الطوق بفتح الطاء وسكون الواو
الوسع والطاقة وقوله في حد الامكان اغراق خارج عن حد الامكان
الدلالة ولد لو له راه نبودن والصيت الذكر الجميل الذي ينتشر في الناس
واصله من الواو فقلبت للكسر ما قبلها كانهم نحوه على قول للفرق
بين الصوت المسموع وبين الذكر المعلوم وصيت جلال فاعل بدء الوهم مفعول له
وما في ما خيل ما فيه والخيل والخيلة پندار انتق وطيف الخيل مجيه بالنوم يقال طاف
الخيل بطيف طيفا ومطافا والخيال صورتي كه بخواب بيند والسامي اسم فاعل من السمو
هو العلو الافروده مبالغة في المنظور والديوان صاحب الدفتر المذكور واصله
الدفتر من دونت الكتاب جمعته ورتبت بعضه الى بعض يعني ان لو زراء نظروا ان
اليه وانا متوقعين لايماره وقد تقدم هو مبالغة في الناظر بمعنى المحافظ فالديوان بمعنى الدفتر
كذا في حواشي شرح المطالع آصف علم وزير سليمان على نبينا عليه الصلوة والسلام استعارة
للممدوح باعتبار وصفه المشتهر به من كونه وزيرا عظيما نافذ الحكم جامعا لمحاسن الافعال
ومكارم الاخلاق طرائق لقيم العطاء والراء المهملة اي جميعا العشيرة به راجع الى كثرة
محمود اهل الفضل فاعل كفى والباء زائدة وبرهان مفعوله ويجوز العكس والباء ليس
بزائدة كما في قوله عليه السلام كفى بالمرء اثما ان يحدث بكل ما سمع والباء في بما ارى لما
للالة فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدا المحذوف اعني هو اوللسببية روح

الاوج والزاخر بالزاء وفي الخاء المعجمتين والراء المهملة من تفر الوادي اذا امتد جدا
او ارتفع والنوال العطاء والبا بكما عرفت في بحار فكل علم متعلق بمتبحر يقال تبحر
في العلم اي تعمق فيه وتوسع وفي فن بحاذا اي بازائه وعلم بفتح اللام اي ان الحكم
اما لكل العالم سحبان اسم رجل كان من وائل كان لسانا بليغا يضرب به المثل
في البيان عي على وزن فعل من العي خلاف البيان وقد عي في منطقه وعي
الفم فهو عي على فاعل عيي على فاعل ومعن بفتح الميم وسكون العين المهملة معن بن
زائدة الشيباني كان اجود العرب والبليغ من البلوغ وهو الوصول من حد نصر والبخل
ضد الجود والافضال الاحسان والتدبير في الامر اي ينظر الى ما يؤل عاقبته و
الثاقب المضيء ترك مفعول بديل قصدا الى التعميم ليس ينك لفظا مكررة ولذا
ترك العاطف فكانما الفاظ من ما رفي حق الانتفاع والبذل فيها اشارة الى ان
انتفاع الناس جار وبذله اياه امر مقرر لا ريب فيه والتزاحم انبوهي كردن الوجفان
جمع وجفة مشددة الواو وساكنة الجيم ما ارتفع من الحدين ومترفع اسم فاعل من ترفع
اي ليس المرتفع وفي جعلت القفار مطلق برقع الانوار اشارة الى ان جميع القفار
جيد قفنا ما من من العشوبير پراكنده شده من بدنظر وترك التعلق للتعميم العزة
بمانس في جبهة الفرس فوق الدرهم غرة لكل شيء اوله واكرمه في الاول استعارة
بالكناية وتخييل وعلى الثانية حقيقة وعاما اصباح الغوالية وايا دية من المبالغة
ما لا يخفى مدين قرية شعيب عليه السلام والمارب جمع مأربة هي الحاجة واضافة مدين
اليه من قبيل لجين الماء والتقي ترشيح لذلك التشبيه والاية الحاجة وجمعه للماء
وتشبيه الى موردنا وما ورد مدين وجد عليه امة من الناس يسقون فان فهم

6

مولوی عبد الحلیم
صفحه ۱۵ جز
مرسول الله

عطف على الحصة والسما، كان كوكبا نيران من الثوابت السماك الاعزل
والسماك الرامح والاضافة الى القبول كل حين الما، وكذا كواكب الامل فيما ينبغي
ما ذكر في السعادة و الكوكب والبرج والشرف من لطافة التلازم التقوى على
الاعانة وكفى به وكيلا حملنا ان اثنا ثنان لاثنا والاستعانة به بكا و
التوكل عليه اورده فيما لا توهم ما سبق من النجاح في حصول الامل
قبول الدوح كتابه

رب يسر بسم الله الرحمن الرحيم وتمم بالخير

قوله النحرير في الصحاح النحرير العالم المتقن ونقل عنه النحرير البليغ في العلم كأنه
ينحر الشيء علما وعملا وقد يقال نحرت كتاب كذا علما اي علمته العلم كذا ذكره الفاضل
في شرح الكشاف وما يتم انه لفظ يوناني معرب نابت انتهى يعني ان النحرير بالمعنى المذكور
مأخوذ باعتبار اصل اللغة من النحر وهو في اللبة مثل الذبح في الحلق والمناسبة الخفية
وانما قال كأنه لعدم الجزم بالاخذ لجواز ان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن
تعميم النحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان المأخوذ في النحرير ليس الا كمال
العلم ولعل المراد بعمل مزاولة العلم وتكراره فان الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل
الا بها قوله عامله بما اي جزاه الله على عمله متلبسا بلطفه سمي جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة
ثم بني منه صيغة المفاعلة والمعاملة هنا بمعنى الفعل اختارها للتعدية والمبالغة والخطر
ماله قدر كذا في الصحاح قوله بعد ما تيمن بالتسمية كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظ التيمن
اشارة الى ان المتعلق الحقيقي للباء في بسم الله متروك اعني متلبسا ومتبركا وما قيل
ان متعلق الباء ابتدأ ليس معناه ان الجار والمجرور ظرف لغو واقع موقع المفعول
لابتدأ بل المراد انه ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيه ابتدأ كذا افاده الشارح
في حواشي التلويح ووجه ذلك بان المقصود التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله تعالى
لا مجرد اوله قوله في تعقيب التسمية بالتحميد الخ اي في ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء

٧

هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ما تيمن بالتسمية مستدركة قلت ربما
يتوهم من ذلك ان النكات انما هي في ايراد الحمد بعد جمده وليس كذلك فان ايراد
التحميد مطلق بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة وان تلك النكات المذكورة انما هي
في معنى العبارة المذكورة قال الشارح بعد التسمية الحمد بعده ولم يورد بعده شيئا اخر لكن
لما قال الفاضل الهروي في حاشية على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التيمن
بالتسمية بحمد الله انه افتتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد ولم يورد بعده شيئا اخر اداء لما
ولا خفاء في ان الاجماع لم ينعقد على انه لا بد من ذكر الحمد بعد التسمية ولا يذكر بعدهما
امر اخر بل على انه اداء لما ذكر الحمد بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشارح في التلويح
وان ليس الامتثال بالحديثين في ذكر الحمد دون امر اخر بل في ذكرهما قال المحشي
المدقق انما ذكره بعد قوله بعد ما تيمن بالتسمية لانه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية
بالتحميد اذ لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد اقول ذكر القاضي البيضاوي في تفسير سورة
الفاتحة بعد حمل الباء في التسمية على الملابسة هذا اي التسمية وما بعده الى اخر السورة
مقول على السنة العباد فعلى هذا يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد في كلام المجيد
بدون لزوم التيمن في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على ذي فطنة ان كلا واحد من النكات
مستقلة فان التعقيب فيه اسلوب الكتاب المجيد ومما انعقد عليه الاجماع وان
لم ينعقد على ذكرهما وفيه امتثال بحديثي الابتداء ولا حاجة الى ما قيل هنا امور ثلاثة
احدها الابتداء بالتسمية والثاني تاخير التحميد من التسمية والثالث جمع التسمية والتحميد
وفي الاول عمل بالحديث وفي الثاني اقتداء باسلوب الكتاب وفي الثالث امتثال
بالحديثين وبما ذكرنا ظهر ان ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض المصنفين

خرق الاجماع لانه انما انعقد على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال فمدفوع لانه صرح
في بعض شرح البخاري بان في صحة حديث التحميد مقالا فلا يصلح للحجة وقد كتب رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى الملوك وكتبه للقضايا مفتحة بالتسمية دون التحميد ولانه
ذكر الامام النووي في اول شرح صحيح المسلم انا بدءنا بالحمد لحديث ابي هريرة رض كل امر ذي بال
لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو ابتر وفي رواية بالحمد فهو اقطع وفي رواية اجزم وفي رواية
بذكر الله وفي رواية ببسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في باب كتب مسلم ان هرقل التسمية
فقط ان المراد بالحمد ذكر الله لانه صلعم صدر الكتب بالتسمية دون التحميد ولهذا
ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل
والوثائق ولان الحمد حقيقة ليس الا اظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية وعرض
الفاضل الحلبي على هذا الوجه بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله وانما الحديث
بالحمد لله على ما سمعناه من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين اقول
لا يخفى ان ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل ما يؤدي مؤداه والا لم يمكن المبتدئ
باحمد الله ونحوه مبتديا بالحمد لله ممتثلا مع انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت
اختلاف الروايات فوجه الجمع ان يحمل في كلها على اظهار صفات الكمال قيل ان
المامور به في الحديثين اما الابتداء او مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب او لا
فلا شك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط عدم
التعقيب فهو باطل لانه ممتنع ولذا قيل ان الامر بالابتداء بهما يستلزم الامر بالتعقيب
اذ لا يتحقق الابتداء الذكري بهما بدون التعقيب **قوله** وما يتوهم من تعارضهما وجه
التعارض ان الحمد والابتداء معناه التقديم ومعنى بداءة الكتاب بكذا جعله في

اوله بناء على ان الباء والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور بالامرين فالمعنى بالحمد
الحديثين يوجب البطلان لا محالة **قوله** فمدفوع اما بحمل الابتداء على العرفي لهما يعني ان المراد بالابتداء
في الحديث الابتداء العرفي وهو ذكر شيء قبل المقصود وهذا امر ممتد يمكن الابتداء الحقيقي وقد
يتحقق في ضمن الابتداء الاضافي ولا حاجة الى ما قاله الفاضل الحلبي من ان المراد حمل
الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد من عبارة المحشي اذ
المناسب حينئذ ان يقول اما بحمل الابتداء في احدهما على الحقيقي والآخر على العرفي او الاضافي
قوله او بحمل احدهما على الحقيقي المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه و
بالاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس معنى القصر الحقيقي والاضافي فلا يرد
ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقي انما
يكون باول اجزاء التسمية اذ الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون بعض
اجزائه متصفا بالتقدم على البعض كما ان اتصاف القران بكونه في اعلى مراتب البلاغة
بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون بعض سوره ابلغ من البعض **قوله** ولك ان تجعل
الباء للاستعانة الخ يعني ان المراد بالابتداء في كلا الحديثين الابتداء الحقيقي والباء في
قوله ببسم الله وبحمد الله ليس صلة للابتداء بل هو باء الاستعانة فيصير المعنى ان كل امر
ذي بال لم يبدأ وذلك الامر باستعانة التسمية والتحميد يكون اجزم واقطع ولا يخفى انه
يمكن الاستعانة في امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان في الابتداء بالتسمية والتحميد بل بامور اخر
ايضا لكن يلزم ان لا يكون شيء من الحمد والتسمية جزءا من المبتدأ اذ لا يجوز الاستعانة
في الشيء بجزئه اذ لا يكون جزء الشيء آلة له ويمكن ان يلتزم ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه
البيان ويلزم ترك التادب باسم الله بجعله آلة لكن السيد الشريف في حاشية الكشاف
قال

ان كون اسم الله تعالى آلة ليس الا باعتبار انه يتوسل به الى ما فيه من بركة فقد رجع الى معنى التبرك
وقد رجح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كلا فعل فهو اولى من هذه الحيثية
من الحمل على التلبس قيل فيه نظر لان الكلام في ان الابتداء متعينا بامر ينافي الابتداء
متعينا بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء
متعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالتسمية دون الابتداء متعينا بالتحميد و
بالعكس اقول لا نم ان ابتداء الشيء بالاستعانة التسمية يوجد في آن التلفظ بها فان
الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد
او ليس الاستعانة بها الاستعانة بالتبرك اي من يذكرهما وهو باق من اول
المشروع فيه الخ ولو كان الاستعانة في آن التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر
الذي شرع فيه متصلا بذكر البسملة مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية وقت
الشروع في ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملابسة على ما يأتي مع دفعه
ولعل منشأ الاعتراض توهم ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية
حيث تنقطع الاستعانة بها عند تركهما واجاب المحشي المدقق بان معنى الابتداء
متعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان وقع منه الاستعانة
بهما لعدم تخلل امر ثالث بين الابتداء وذكرهما قوله او للملابسة الخ اي يجوز ان يكون الباء
في الموضعين للملابسة والابتداء محمول في كليهما على الحقيقي فيكون المعنى كل امر ذي بال
لم يبدأ حال كونه متلبسا باسم الله وحمده يكون اجزم واقطع اي لو بدأ ذلك الامر ولا
يكون ذلك الشخص او ذلك الامر متلبسا باسم الله وحمده يكون اجزم واقطع قوله ولا
يخفى ان الملابسة الخ دفع لاعتراض مقدر وهو ان يقال ان التلبس بهما حين الابتداء

حين الابتداء بهما

محال

معا

محال لان التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما وذكرهما معا محال فلو ابتدئ حين ذكر التسمية
فتلبس بها لا يكون متلبسا بالتحميد ولو عكس لا يكون ملتبسا بالتسمية وحاصل الدفع ان
الملابسة معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية
بان يكون ذلك الشيء جزءا لذلك الامر ويشمل الملاصقة بان يذكر الشيء قبل ذلك
الامر بدون تخلل زمان بينهما فيجوز ان يجعل الحمد جزءا من الكتاب ويذكر التسمية
قبل الحمد ملاصقة به بلا توسط زمان بينهما فيكون آن الابتداء آن تلبس المبتدئ بهما
اما التلبس بالتحميد فظاهر لان آن الابتداء بعينه آن التلبس بالتحميد لان ابتداء الامر
بعينه ابتداء التحميد لكونه جزءا منه واما بالتسمية فلكونها مذكورة قبله بلا توسط زمان
فلم يرد المحشي بقوله آن التلبس بهما آن الابتداء آن المصاحبة والمقارنة بهما
حتى يرد عليه ان كل واحد من التسمية والتحميد زماني لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد
فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر فكيف يتصور مقارنتهما ومصاحبتهما في آن واحد
وقال المحشي المدقق فيه ان كون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل
بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحديثين على تقدير الملابسة ملابسة المبتدئ
او المبتدأ بهما لا ملابسة الابتداء بهما اقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطي
في شرحه للالفية قال اصحابنا باء الملابسة نوعان احدهما الباء التي لا يصل
الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت بزيد لما التصق المرور بمكان يقرب منه زيد جعل
كانه ملتصق بزيد والآخر الباء التي تدخل على المفعول المنتصب بفعله اذ كانت
تفيد مباشرة الفعل المفعول نحو امسكت بزيد والاصل امسكت زيدا فادخلوا الباء ليعلموا
انه امساكك اياه كان بمباشرة منك بخلاف نحو امسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق

على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم ان باء الملابسة يستعمل بمعنى الاتصال
بلا فصل كما في مررت بزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة بدخوله كما في امسكت بزيد فاندفع
البحث الاول واندفع ما اورده بعض الفضلاء ان باء الملابسة يستدعي صدور الفعل
عن فاعل الفعل الذي هي في حيزه وتعلقه بمعوله حال تلبسه بمجروره وهو من البين
المكشوف ان ذلك يابى عن وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية من
المبتدى غير مناف كما علمت في امسكت بزيد من ان المجرور فيه عين الممسوك و
الجزئية من الابتداء غير لازم واما ما ذكره بقوله مع ان الظاهر فاقول قد علم ان
المراد تلبس المبتدى لا ان تلبس الابتداء مع ان المبتدى والمبتدى ملابس بالابتداء
والابتداء ملابس بهما فكانا متلابسين بهما كما هو المقصود فلا حاجة الى جعل احدهما جزء
كما لا يخفى ثم اعلم ان وجه الملابسة انما يجري فيما اذا كان المبتدى مما يكون احدهما
جزء منه ولا يجري في نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما
هو المقصود من حمل الباء على الملابسة اعني التلبس باسم الله في تمام التصنيف ففيه
ان المحشي لم يتعين جزئية التسمية بل يجب ان لا يجعل جزء لئلا يفوت التعقيب
المجمع عليه على ان استلزام الجزئية الفوت المذكور محل تردد اذ ليس التلبس بها الا التبرك
والتيمن بها ولا مدخل في هذا الجزئية والخروج قال المحشي الدقق معنى كون الابتداء ملابسا
بها ان الابتداء وقع حال كون المبتدى بحيث كان وقع منه الملابسة بها وانما
قبل الابتداء لا اتصاله به انتهى ولا يخفى ان قوله يعم وقوع الابتداء بالشيء لا يابى
عن هذا التوجيه فانه يدل على ان الاتصال قسم من الملابسة ويمكن ان يوجه كلام
المحشي ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله آن الابتداء آن التلبس

بها الآن زمان الابتداء زمان التلبس بها لان آن الابتداء الذي هو بعينه آن التلبس
بالتحميد طاصق للآن الذي هو آن التلبس بالطرف الاخير من التسمية فيكون الزمان
الذي فيه الابتداء وهو الزمان المركب من ذينك الآنين هو بعينه زمان التلبس
بها كما لا يخفى لكن قوله يعم الخ يابى عن هذا التوجيه ايضا قوله الظاهر ان الباء في كلمة التوحيد
يعني ان الباء في قوله بجلال ذاته آلة لا يصال معنى التوحيد اليه وان الجار والمجرور
ظرف لغو سواء كان الباء للظرفية كما يشعر به عبارة المحشي او للالصاق ماخوذ من
وصلت الشيء اذا ربطته بآخر وهذا هو الظاهر لانه لا يحتاج الى التكلف الذي يحتاج
اليه حين الملابسة لان معنى التوحد المتعدي بالباء الانفراد والاستقلال بحيث لا
يقع توحد بما به اي استقل وتفرد به فمعنى المتوحد بجلال الذات المتفرد بجلال الذات
بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الثبوت بدون صنع او الكمال وان
امكن اعتبارهما لانه خلاف الاستقلال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا
عدم دخول الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان امكن اعتبارهما
قوله او الذات الجليلة على نهج حصول الصورة اي يكون اضافة الجلال الى الذات
اضافة الصفة الى الموصوف كما في حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا فيه رد على
قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام
الماهية انتهى قال بعض الافاضل هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات في قوله
او الذات الجليلة الماهية الكلية اما لو كان المراد ما يقابل الصفة اعني الماهية
التشخصية القائمة بذاتها فلا اقول لا معنى ح لوصفه تعالى بالتوحد فيه اذ كل احد
منفرد بذاته التشخصية فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد قوله وتحيل

ان يكون للملابسة اي يكون للملابسة فاعل التفعل بدخول الباء حال قيامه لا لايصاله
اليه والجار والمجرور ظرف مستقر حال عن ضمير المتوحد في معنى المتوحد بجلال الذات المتصف
بالوحدة حال كونه متلبسا بجلال الذات وبما ذكرنا لك من ان معنى الصلة ايصال
الفعل الى مدخول الباء ومعنى الملابسة تلبس فاعله به وانه على الاول ظرف لغو وعلى
الثاني ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين واندفع ما قال الفاضل المحشي
من انه بقي ههنا بحث وهو ان الباء لما جعلت للملابسة ينبغي ان تكون للملابسة
سواء جعلت صلة للتوحيد او لم يجعل فلا يحسن جعلها للملابسة في مقابلة كونها صلة وانما
قلنا ينبغي ان يكون للملابسة ان الباء لها معان مذكورة في علم النحو والمناسب
ههنا هو معنى الالصاق او معنى الظرفية والظاهر ان معنى الملابسة من قبيل معنى
الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايرا للالصاق قوله في اي حين اذا كان
الباء للملابسة لابد لاختيار صيغة التفعل من نكتة لان كلام البليغ فصيغة التفعل
اعني التوحد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما في قولهم تحجر الطين اي صار حجرا
بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر ومعنى الصيرورة حدوث ان كان هو الكون د
الاتصاف فلا اشكال في اتصافه تعالى به وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد لا مع الانتقال
من تجريده عنه لاستحالته على الله تعالى ففي اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة
الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد قوله واما للتكلف
اما ان تكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما في قولهم تورع فلان اي
اختاره على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا قبيح في ذاته تعالى فوجب ان يحمل على لازم معنى
الكمال لان الفعل الذي يحصل بالكلفة تكون على وجه الكمال ففي اختيار المتوحد

على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به نقل فيه المعنى
الاول من فروع التكلف ولذا لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا وانما قابله به لان فيه
خصوصية زائدة ليست في اصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل ان الصيرورة ليس معنى
التفعل حقيقة عند ارباب اللغة فينبغي ان يقتصر على التكلف لعل وجه الفرعية
ان الفعل الذي يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزمه صيرورة الفاعل من حال الى حال
بدل التفعل فاستعمل صيغة التكلف في الصيرورة مطلقا وهو الاغلب في استعمال على ما ذكره الشيخ
الرضي في شرحه للشافية ولذا قدم المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر ههنا معها خصوصية
كونه بدون صنع وهذه ليست بمتحققة في اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلذا
صحت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي المدقق فيه ان كون المعنى الاول من
فروع التكلف محل بحث قوله فمعنى المتوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية اي
على تقدير ان تكون الباء للملابسة وصيغة التوحيد للصيرورة اعني الكون فمعنى
المتوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة التي منشاؤها الذات مع ملابسة جلال الذات
وعلى تقدير ان يكون للتكلف اعني الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة
في الذات والصفات بلا مدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير
حمله على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى وذلك لان الجلال عبارة عن صفات
السلبية وبها كمال الوحدة واما على تقدير حمله على الكون فلا يصح لانه يلزم ان تكون لجلال
الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية فيلزم ان لا تكون ذاتية وكذا لا يصح
عطف الكمال عليه بهذا انتهاء تحرير الكلام المحشي موافقا لما هو عبارته وحواشيه قال
الفاضل الچلپي في توجيهه ان معنى قوله في اي حين اذ القرانة يجوز ان يكون الباء صلة او للملابسة

فاعلم ان صيغة التفعل بحسب اللغة اما للصيرورة مع التصنع نحو تقطع فتقطع او بدون
الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف ولما استحال حمل صيغة التفعل في شانه تعالى على الحقيقة
اللغوية سواء كانت صيرورة او تكلفا وجب التجوز عنهما بان يحمل على الكمال كما في المتكبر
ونحوه فان صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة بدون الصنع فلانه ان اريد
معناها الحقيقي اي الكون بطريق الاستقلال بالتحجر والتولد فهو ايضا ظاهر واما اذا اريد
مطلق الكون فلان الصيرورة لا تستعمل في اللغة الا على الحوادث فلا يجوز اطلاق
صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى واذا كان صيغة التفعل في
شانه تعالى محمولة على الكمال فمعنى المتوحد بجلال الذات على تقدير ان يكون الباء
صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا غاية الكمال
اتصافا كاملا غاية الكمال وعدم شركة الغير في جلال الذات على تقدير ان يكون للملابسة
اقول لا يخفى انه تكلف محض بوجوه اما الاول فلانه لا وجه لظهور كون الباء صلة للتو
لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال واما ثانيا فلان قوله في بيا
ـنه اما ما لا يخفى على ذوي الفطانة اذ المناسب ان يقول وصيغة التفعل بدون التفريع
واما ثالثا فلان قوله بدون صنع مع تقوية لقوله كقولهم تحجر الطين الى قوله ومنه التكون
والتولد يصير مستدركا اذ يكفي ان يقول وصيغة التفعل اما للصيرورة واما للتكلف بل
مخل على هذا التقدير لانا لا نسلم ان صيغة التفعل بحسب الاستعمال منحصر في الصيرورة بدون
صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان اخر ايضا فتقييده بقوله
بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع باسلوب الكلام واخبار ابعاد فلانه لا مناسبة بين
الصيرورة والكمال حتى يحمل في شانه تعالى عليه واما خامسا فلانه اذا كان قوله الاتصاف

صيغة التوحد محمولة في شانه تعالى على الصيرورة بدون صنع

بالوحدة

بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحد على ان يكون الباء صلة يكون ما بعده من قوله وفي
التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات الجليلة مستدركا على ان
حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال واما
حملها تجوزا على الكون المطلق فهو ان جاز ايضا لكن حملها على الكمال اولى وفيه ان
حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل تجريده عن بعض المعاني فيكون حقيقة قاصرة
وليت شعري ما وجه اولوية الحمل على الكمال مع ان مؤداهما واحد اذ المعنى على تقدير
الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيها من حيث ذاته وعلى
تقدير الكمال المتصف بالوحدة الكاملة فهي التي يكون في الذات والصفات و
لا تكون للغير مدخل في الاتصاف بها بل الحمل على الكون اعلى لانه حمل على الحقيقة القاصرة
بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم وارادة اللازم فتامل قوله الاولى كون الضمير عائدا
اعلم ان الاحتمالات هنا اربعة لان ضمير حججه اما ان يعود الى الله تعالى او الى النبي
صلعم وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع الى الحجج بمعنى من او اضافة الصفة
الى موصوفها فعلى التقديرين كون الضمير لله يفيد ان اية نبينا اعظم من ايات سائر
الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بالساطع من بين جميع حجج الله تعالى اي المعجزات الدالة
على صدق الانبياء فان الحجة انما يقيد باعتبار الغلبة على الخصم او المؤيد بجميع حجج الله الساطعة
بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان غير نبينا
مؤيدا بحجج الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من جميع الحجج الله او بجميع الحجج الساطعة
لكن عبارة المحشي ناظرة الى التقدير الاول اعني كون الضمير راجعا الى الله تعالى
واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان اية نبينا ولم يقل ايات

نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد صلعم ينبغي ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة
الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا
كانت بمعنى من فانه يخل بهذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع جميع الحجج التي
اظهرت على يده بل لا يصح فيه اذ سائر الانبياء مؤيد بحجة ساطعة من جميع حججهم او حججهم
متساوية فيلزم تساويهم معه او افضلهم عليه ولذلك فرع المحشي على تقدير كون
الضمير لمحمد صلعم قوله فساطع حجة من قبيل اخلاق ثياب وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه
على تقدير ان يكون الضمير لله افادته ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء
انما يتم اذا كان في العبارة اشعار بان سائر الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه الحجج
البراهين في السطوع والظاهر انها غير مشعرة لانه اذا كان الجمع المضاف للاستغراق
كما هو الكثير فاشعار العبارة بها ظاهر لان المتبادر من الساطع من بين جميع الحجج ان
يكون مسطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اي بالنسبة
الى كلها نعم انها لا يدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن قال
المحشي المدقق في توجيهه قوله ليفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء بناء
على ان المراد بافراد الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها حجة كل من الانبياء بان
يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع حجج نبي اخر فردا اخر وهكذا فكانه قال الساطع جميع
حجج الله تعالى وان كان بعضها حجة نفسه وح لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود
هو الاول على ما نقل عنه في الحاشية على قوله فساطع حجة اقول لا يخفى انه لا يحتاج
الى تكلف اعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي جمعت بالقياس
اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله التي جاءت بها الانبياء واما على

كل واحد واحد

التي ايدت بها الانبياء ولما المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى مطلق ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء لكن لا لاظهار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج احد تعالى

افادته سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المقصود التمدح واظهار شرف مرتبته على سائر
الانبياء ثم يدل على ذلك وقوله ليفيد ان آية اي على افراد لفظ الآية وما نقل عنه في الحاشية
على قوله فساطع حجة انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد صلعم فانه لو لم يحمل من قبيل
اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح واظهار شرفه على سائر الانبياء على ما قررناه
فتامل قوله اما على توهم اما او على تقديرها والفرق بين توهم اما وتقديرها ان معنى
التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة اعتياده بها في امثال
هذا المقام فيكون حكما كاذبا ومعنى التقدير انها مقدرة فيه ويجري فيه الاحكام كالمذكورة
فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما السيد السند وتبعه من جاء بعده ولكن
الشيخ الرضي صرح بان تقدير اما مشروط بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا
كقوله تعالى وربك فكبر والاولى ان يقدم اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما
ذكره الشيخ الرضي في قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا قوله بطريق تعويض الواو
عنها متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينها وبين اما لانها في اوائل الكتب اما من
الاقتضاب او فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله
واما على تقدير التوهم فالواو اما لعطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة لانشاء
مدح العلم والمختصر او على ان جملة الحمد والصلوة اخبارية لان المقصود الاخبار بالحمد يستلزم
الحمد وبالصلوة يدل على التعظيم واما لعطف القصة على القصة والجامع ان السابق
تمهيد للتاليف وهذا بيان لسببه والظرف معمول لقول المفهوم من السياق قوله كما وقع
في عبارة المفتاح حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين آه ذكر بعض المحققين
انه اذا قصد بالمضبط الاجمال بعد التفصيل لا يكون بمنزلة ان تقول وبالجملة فيجوز الجمع

وهو حاصل بان حجة ساطعة على جميع الحجج وانكار بعض تلك الحجج حجة نفي بخلاف حجة سائر الانبياء ١٢

[illegible]

بينهما وبين الواو وفائدتهما تاكيد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القبيل يؤيده قول خلاصة الاصليين واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما في ما لا اصطلاحي اعني القضية الكلية المنطبقة على احكام الجزئيات قوله لان العقائد حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها على الشرع كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته او لا يكون كمسئلة الحشر واحوال الجنة فان ثبوت امثاله هذه انما هو بالشرع يجب ان يؤخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها ويعتمد عليها وان كانت كمسائل الحكمة الالهي العقلية الصرفة التي لا تصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي يجب تنزيه العقائد عنها واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على مسائل الكلامية من كون الواجب موجودا وقادرا او مريدا او عالما ومرسلا للرسل ومصدقا لهما اذ لو لم يثبت كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساس الكتاب والسنة اللذين هما اساسان العقائد الاسلامية نقل عنه فان قلت اولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضي كون الشيء اساس نفسه اذ لا يتوقف الكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية يشمل الكتاب مثل الاولى قلت اولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد يجب اعتدادها يتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد يجب ذاتها وثانيا ان المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات وان سلم فاساس النفس ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون اساسا لاساسها من

ولا يتوقف اثباتها

حيث هو اساس فليتامل انتهى فما ذكره اولا ابطال للتوجيه المذكور لكونه اساس الاساس بانه يستلزم اساسية الشيء لنفسه لان جميع العقائد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب و هو لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية فلا بد ان يراد بالمسائل التي جعلتموها اساسا له تلك المسائل الاعتقادية فيستلزم ان يكون بعض العقائد اساسا لجميعها ومن جملتها ذلك البعض فيلزم اساسية الشيء لنفسه ولا يخفى ان قوله ان العقائد من الكلام مما لا يحتاج اليه الكلام الا ان يقال المقصود منه الاشارة الى انه يلزم اساسية العقائد لنفسها يلزم اساسية الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس الكلام والكلام اساس له فيكون الكلام اساسا لنفسه وما ذكره ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للترقي وحاصله ان الكلام اساس العقائد لانه اساس الكتاب الذي هو اساس العقائد واساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد في القرينة الثانية في تحو انما الكتاب والسنة كالاولى فلا يفيد الترقي في المدح واجاب اولا عن الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ثم اذ لما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على مبادي تلك المسائل وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادي تلك المسائل ومباحث النظر فلا يلزم اساسية الشيء لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع مكابرة اذ ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وقدرته وارادته وكلامه على ما سيجيء واما على مباديها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام اساس الاساس باعتبار مباديها دون نفسها تحكم وكذا جعله اساسا باعتبار مباحث النظر تستلزم ان يكون

المنطق واصول الفقه اساس اساس العقائد لان مباحث النظر جزء منه على ان في
توقف الكتاب على مباحث النظر نظر قال وان سلم اه اى لو سلم المظهر المذكور فنقول
الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث الاعتقاد يتوقف على الكتاب و
الكتاب يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللازم توقف العقائد من حيث الاعتقاد
على نفسها من حيث الذات ولا استحالة فيه قال الفاضل المحشي في توجيه منع المظهر
لانم ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب
باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى اقول توجيه المنع بهذا الطريق
غير الموجه لانه لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون اساس
اساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه خارج من طوق البشر
واما كونه من الله تعالى فموقوف على ثبوت انه موجود قادر مريد متكلم وسيجيء تفصيل هذا
واجاب ثانيا عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى اعني قوله الكلام
اساس العقائد لهذا ان المتبادر من الاساس ما يكون اساسا بالذات والكلام
ليس اساس العقائد بالذات بل بالواسطة وبمنع المقدمة الثانية اعني قوله والكتاب
اساس الكلام لهذا ان اساس الفن ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله والا لزم
ان يكون المنطق اساس الكلام بل علوم العربية ايضا لتوقف بعض مسائله والا لزم
عليها بل يلزم ان يكون علم الكلام اساس نفسه لتوقف بعضه على بعض آخر منه ولئن
سلم كلتا المقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب اساس ما كيه
العقائد من حيث الاعتقاد فلا يكون الكتاب اساسا لاساس العقائد من حيث
هو اساس وفيه ان معنى الاساسية هو التوقف من اى جهة كانت فاعتبار قيد

الجلية ليس بواجب في كونه اساس الاساس ولعله اراد بقوله فليتامل قوله ففي
هذه القرينة طرق في المدح تفريع على ما سبق يعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب
والسنة ففي هذه القرينة ترق في علم الكلام ليس في قوله مبني على الشرائع والاحكام
لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما ايضا مبنى الاحكام الشرعية
العملية بل كونهما مبنى لها اولا وبالذات لاستنباطها منهما وكون الكلام مبنى لها
باعتبار توقفهما عليه بخلاف الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اولا يصدق
عليهما اساس اساس عقائد الاسلام قال المحشي المدقق وفيه ان قوله هو علم التوحيد
بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى مختصة بعلم التوحيد والصفات غير متناولة
للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور
في القرينة الثانية انتهى ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر
المذكور انما يرد لو تقدم الاخبار على العطف فيكون القصر بالنسبة الى كل من
القرينتين اما لو كان العطف مقدما على الاخبار فيكون القصر بالنسبة الى مجموع
القرينتين ولا شك انه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما في القرينتين
قوله ويمكن ان يقال يعني ان المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية
والنقلية المذكورة في بيان تلك العقائد وصحتها دفعا لما يعرف بالكلام لان
مباحث النظر جزء منه على ما اختاره المتاخرون فيكون اساس اساس العقائد
قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتاخرين حيث جعلوا مباحث
النظر جزءا منه لا كلام القدماء مع ان المظهر فيه وانه يلزم ان يكون المنطق اساس
عقائد الاسلام وايضا المبين في مباحث النظر انما هو عوارض المبادي لا نفسها

على التفصيل والكلام
اساس تلك الادلة
بناء على ان يستقر بها
تلك العقائد

داعلى العلوم ما بين فيه نفسها والا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الالهى ولم يقل به احد
وبه صرح قدس سره فى الحواشى العضدية انتهى فتامل قوله بناء على ان مباحث النظر آه
الاولى ان يقم بناء على ان اثبات تلك الادلة واقامة الدلائل عليها انما هو فى
الكلام حتى لا يرد عليه ما سبق والذى يخطر بالبال فى توجيه عبارة الشارح والرجاء ان
يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية التى يتوقف عليها العقائد
من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد
لانها تبين فيه بالدلائل القطعية وللفضلاء فى توجيه الشارح وجوه كثيرة تركنا
مع ما يرد عليها مخافة الاطناب   اى علم تعرف فيه ذلك اى المسائل المتعلقة
بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الافاضل وهو كلام اهل السنة والجماعة لا المعتزلة
لانهم نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات
بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل
نفيهم بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم انه علم متعلق
بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن احوال الصفات بانها ليست زائدة على
ذات الواجب قوله فنسبة الوسم حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر الى
التوجيهين معا يعنى ان الشارح انما اورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد بناء على
ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء الكلام وعندى انه ناظر الى التوجيه الاخير
ودفع اعتراض نشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقبا له فلا
معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب ان يقول الموسوم بعلم التوحيد والصفات
والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى اللقبى ورفعه المحشى بقوله فنسبة

الوسم آه يعنى انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علما له لاشتهاره به فيكون
قوله الموسوم بالكلام صفة موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقم جاءنى ابو حفص
الموسوم بعمر قوله فان الشريعة اى الاحكام التى شرع الله لعباده من الاعتقاديات
والعمليات من حيث انها تطاع لها دين يقم دانه اى ذلله واطاعه ومن حيث انها
يكتب ملة يقال املت الكتاب واملية اى كتبه ففى اضافة النجم الى الملة والدين
اشعار بانه مقتدى اهل العلم والعمل لان الكتابة شان العلماء والعمل شان الانقياد
وفى تاخير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل قوله ولا ملال بمعنى الاملاء
نقل عنه هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان يقم كيف يقم الشريعة من حيث انها تملى
ملة والحال ان الملة من المضاعف والاملاء من الناقص قوله سميت اه يعنى دار السلام
مركب اضافى سميت الجنة به اما لان اهلها سالم عن الآفات او لانهم يخاطبون بالسلام
وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا او لان السلام من اسماء الله تعالى
اضيفت الجنة اليها تشريفا لها كما يقم بيت الله للمسجد الحرام فيكون لفظ السلام
صفة مشبهة قوله ومعنى هذا الاسلام هو الذى منه السلامة اى فى المبدء وبه السلامة
اى فى المعاد او معناه ذو السلامة ففى كل منهما معنى السلامة قوله كناية عن الاعراض
لان المعرض عن الشيء يطوى كشحه عنه فذكر اللازم الذى هو طى الكشح واراد
واراد الملزوم وهو الاعراض ويجوز ان يكون استعارة تخييلية مرشحة بان شبه فى
نفسه المقال بماله كشح فاثبت الكشح تخييلا ورشحه بالطى والمال واحد قوله ولا تعدد
المتبوع نقل عنه هذا جواب سوال وهو ان الاعراب للتابع يكون واحدا فلم تعدد
الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولا تعدد اه وحاصله ان المتبوع ايضا متعدد معنى فكانه

قوله من فوائده اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكره فى شرح المواقف ۱۲

عن جميع النقائص قوله فوجه التخصيص اه يعنى اذا كان السلام من اسماء الله تعالى والجنة دار السلامة ففى كل منها [illegible] السلامة
فوجه تخصيص اضافة الدار الى الله دون اسم آخر خطه لان معنى الاسم هو المعطى للسلامة

ذكر كل من المتوجهين على حدة وعقب تنا بوقد بان الجملة الثانية الانشائية الدعائية وضع لان به
والجملة الاولى اعنى هو حسبي جملة اخبارية فلا يجوز عطف احديهما على الاخرى بالواو
لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبي اما على تقدير عدم التاويل فلانه يلزم عطف
الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر واما على تقدير التاويل بحسبي فلانه وان حصل
المناسبة بينهما بان كل منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على
هذا التقدير ايضا قوله ويرد عليه اه يعني ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة
لكنها واقعة في محل الدعاء والمقصود منه الانشاء والكفاية لا الاخبار بانه كاف في نفس
الامر وهو ظاهر قال البعض الاولى ان ينقل الكلام الى عطف على قوله والعدد الهادي
وان جعل ذلك الانشاء الدعاء ينقل الكلام الى عطف على قوله في دلت وجعله الشارح
لترحه بعيد جدا اقول جملة والعدد الهادي ليس معطوف على جملة في دلت حتى
يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله ان الثمانين وبلغتها
فكانه قال اللهم اهدني الى سبيل الرشاد واعطني العصمة والسداد وعدل الى الجملة
الاسمية لدلالته على الدوام والثبات كما في الحمد لله قوله وايضا يجوز عطف القصة
على القصة اه معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف ناقلا عن صاحب
الكشف ان يعطف جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت اشد
كان العطف احسن من غير نظر الى كون الجمل خبرية او انشائية فعلى هذا الشرط في
عطف القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة
وههنا ليس كذلك ولعل المحشي اراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون
احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف مما

جوزه الشارح في شرح التلخيص في بحث الفصل والوصل ووصفه بالدقة والحسن وايده
بمثال اورده صاحب الكشاف وهو زيد يعاقب بالقيد والازهاق وبشره عمروا بالعفو
والاطلاق وان رده السيد السند رح بهذا لكن تفي ههنا بحث وهو ان الشارح انما ذكر
هذا العطف في عبارة التلخيص ولا يمكن جعله هو حسبي فيه انشاء ولا يقول صاحبه
لعطف القصة على القصة لشيء من المعنيين على ما نص عليه الشارح في بحث الفصل
والوصل فيه فلا يتم جواب المحشي من قبله نعم لو كان قصد الشارح رد هذا العطف مطلقا
لتم لكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به في شرح الكشاف ووقوعه في القران مجزما ويهم
جهنم وبئس المهاد ورده بعض الفضلاء وسيد المحققين رد الشارح بهذا العطف
في حاشية على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع وهو حسبي بان يقدر المبتدا في
المعطوف اما مقدما ليناسب المعطوف عليه اي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص المؤخر
مبتدا على مذهب من يجعله مبتدا وانما لم يتعرض السيد السند رح لهذا الاحتمال الثاني لانه لا يتم
على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدا محذوف بخلاف الاحتمال الاول اولا خلاف
في انه اذا كان محذوفا فهو معين للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدا لو لم يأول
نعم الوكيل بمقول في حقه فلكه يكون الجملة ايضا انشائية كما ان التي خبرها فعل فعلية
بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان مدلول كل منهما
نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التاويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل
جملة متعلق خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو في عطف نعم الوكيل على انه بعد
التاويل يفوت انشاء المدح العام الذي وضع افعال المدح له بل يصير للاخبار بالمدح
الخاص وهو انه مقول في حقه نعم الوكيل قوله ايضا يجوزه يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد

رد الشارح بانه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه وان كان اخبارا
لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبرا ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب
فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة يكون للاخبار محل
من الاعراب فما الوجه في جوازه قلت الوجه ان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة
موقع المفردات لان نسبها ليست مقصودة بالذات فلا التفات الى اختلافها
بالانشائية والاخبارية بل الجمل في حكم المفردات لان نسبها ليست مقصودة بالذات
التي وقعت بحكم موقعها فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين
وجه جواز عطف الجملة التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس فيجوز عطف جملة
نعم الوكيل على حسبي بلا تاويله بيحسبني لانها جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند
الشريف رح في حاشية المطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد
وتقديره اي رجل جيد فح لا اشكال في عطفه على حسبي قوله ويدل عليه قطعا اه اي يدل
على ان عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب جائز قوله تعالى قالوا
حسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب
لانه مفعول قالوا قوله لان هذه الواو من الحكاية اه دفع لتوهم انه لم لا يجوز ان يكون
مجموع الجملتين مفعول قالوا بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول على سبيل الحكاية حسبنا
الله ونعم الوكيل فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه
الدفع ان الواو من الحكاية اي من كلام الحاكي اي قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل
ولا يجوز ان يكون من كلام المحكي لانه لا يصح العطف ح اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار
فيما لا محل له من الاعراب الا بتاويل بعيد وهو ان يتم تقديره وقلنا نعم الوكيل ومثل

وما ههنا فانه يجوز ان الشي يعطف على ما لا محل له

هذا التقدير لا يلتفت اليه لعدم انسباق الذهن اليه ولا دلالة للقرينة عليه مع انه
لا مناسبة بين مفهومي الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو قوله وليس هذا مختصا بما بعد
القول حتى يتوهم ان الجواز المذكور انما هو اذا كان بعد القول لان مصحح العطف هو انه
اذا كان للجملة محل من الاعراب يكون بمنزلة المفرد الذي وقع في موقعه وهو مشترك
في جميع المواد ليس مختصا بما بعد القول على ما يشهد به حسن قولنا زيد ابوه عالم وهو جرية
قوله ويرد عليه على وجه ما قاله بعض الفضلاء من ان الاية دالة على جواز العطف
المذكور قطعا انه يجوز ان يكون الواو من القول المحكي ويكون مدخول الواو معطوفا على ما
قبله بتقدير المبتدا بقرينة ذكره في المعطوف عليه وهي حذفه في الاستعمال وانتقال الذهن
اليه اما مؤخرا ليناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله مبتدا لان الحسب بمعنى
المحسب واضافته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتدا والخبر اذا كانا معرفتين يجب
تقديم المبتدا على الخبر في كلام البلغاء واما مقدما عليه رعاية لقرب المرجع وبما ذكرنا
اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان تقدير المبتدا مقدما تاويل بعيد اذ المشهور تقدير
المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما تقدير المبتدا
في قوله وهو حسبي ونعم الوكيل فليس ببعيد لان المبتدا مذكور في المعطوف عليه مقدما على الخبر
بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدا مقدما على الخبر لان التاويل المذكور انما يكون
بعيدا اذا لم يكن قرب المرجع داعيا الى تقديره مقدما كان تقديمه في المعطوف عليه قرينة
على تقديره في المعطوف مقدما في هو حسبي ونعم الوكيل وعلى تقدير التاخير لا يكون من عطف
الانشاء على الاخبار على احد المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدر مبتدا وهذا القدر كاف
لنفي قطعية دلالته قوله او بعطفه اه يعني يجوز ان لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم

الوكيل معطوف على حسبنا الذي هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التي لها محل
من الاعراب لانه يكون خبرا عطف على المفرد والسيد السند رح يجوز عطف الجملة على المفرد
اذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به في حاشيته على شرح التلخيص لا من عطف
الانشاء على الاخبار هذا انما بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا
لجواز ان يكون قالوا مقدرا في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون عطف
الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية نقل عنه ان تقدير الجمد يبطل اصل
الاستدلال اما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور انتهى لانه على الاول
لا يكون عطف الانشاء على الاخبار لما له محل من الاعراب وعلى الثاني لا يكون الواو
من الحكاية واعلم ان ما اورد المحشي الخاير ولو كان معنى قوله قطعا يقينا اما لو كان
معناه دلالة يقطع مادة الاعتراض ولو الزاما فلا لانه لا يمكن للمعترض ان يعرف
بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن لاعتراضه موقف طريانها في حسبي ونعم الوكيل
قوله للحكم معان ثلثة اه يعني قد يطلق الحكم على نفس النسبة الخبرية ايجابية كانت او
سلبية وهذا المعنى عرفي وقد يطلق على ادراك تلك النسبة بمعنى ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة يعني ادراك تلك النسبة بمعنى ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة سلبا يعني ادراكها بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح
المنطقيين واعلم انه قد تحقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه
او اللاوقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى مورد الايجاب والسلب فانه قد يتصور
هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار
انه تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او الانتفاء ويسمى حكمية ومورد الايجاب

والسلب

والسلب كما ونسبة العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور اولا وقد يسمى سلبية
ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر
فان تردد فهو الشك وان اذعن بحصولها او لا حصولها فهو التصديق المسمى
بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية يتعلق بها علوم ثلثة اثنان
تصوران احدهما لا يحتمل النقيض والثاني يحتمله والثالث تصديق فقد ظهر ان
المعنى الاول ليس مغايرا للوقوع واللاوقوع كما فهمه المحشي المدقق حيث جعل الوقوع
معنى آخر للحكم وان معنى قوله نسبة امر الى آخر تعلق امر بآخر وقوعا كان او لاوقوعا
ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع او اللاوقوع او تعلق امر بآخر سواء كان مورد
الايجاب او مورد السلب انما نا بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
صرح بهذا الاطلاق الشارح في شرح التلخيص وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة
او لا وقوعها ادراك ان النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيها
ثم انه ذكر السيد السند رح انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق فقط وان يفسر بالتصديق
والتكذيب وهذا بناء على ان الاذعان ان النسبة ليست بواقعة اذعان بان النسبة
السلبية واقعة في نفس ~~الامر او ليست بواقعة~~ فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك
الوقوع فقط وان يعرف بادراك الوقوع او اللاوقوع بخلاف ما ذكره المحشي المدقق من
ان كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة او لاوقوعها يشعر ان المراد بالنسبة النسبة
التقييدية التي يرد عليها الايجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على
تقدير كونها تامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجابا او سلبا بل هو ادراك
نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشيء كما لا يخفى على انك قد عرفت ان ليس في

نسبة سوى الوقوع او اللاوقوع وهي النسبة التامة الخبرية لان الحكم واما النسبة التقييدية
المغايرة لها فلا تثبت له والا لزم ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على اربعة
وقد يطلق على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وهذا
مصطلح الاصوليين من الاشاعرة فالخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير وبالافهام
الى الغير فخرج خطاب من سواه والمراد به هنا اما الكلام النفسي لان اللفظي ليس
بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند في حواشي العضدي سواء فسر الخطاب بما وقع
به التخاطب اي من شانه التخاطب فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه الاشعري
من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل امرا
او نهيا وغيرهما او فسر بالكلام الذي قصد منه افهام من هو متهيئ لفهمه فيكون خطابا
فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطان من الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث
تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل وهذا معنى ما قال ان الحكم والخطاب
حادثان بل جميع اقسام الكلام مع قدمه او ما خوطب به اي ما ثبت بالخطاب و
هو الاثر المرتب عليه كوجوب الصلوة ح يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال
المكلفين تعلقه ببعض من افعالهم لا بجميع الافعال على ما يوهم اضافة الجمع من
الاستغراق والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي
عليه السلام ايضا لانه اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة واحدة
لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب المتعلقات فلا يكون خطابا
واحدا متعلقا بجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة
باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع

قوله ويتعلق بفعل واحد وامره ليس معنى بجميع الافعال
لان القول بكون الكلام صفة واحدة
الخ

عن الترك وهو الايجاب او طلب الترك مع المنع من الفعل وهو التحريم او طلب
الفعل بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب
الفعل او الترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالقصص المنبئة لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله
تعالى والله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان الخطاب في الازل متعلقا بافعال
المكلفين باقتضاء التخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من
المعدوم وهو سفه قلت السفه انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه واما طلبه
منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فامره بطلب الفعل حين الوجود ويسمى
ما يتعلق بهذا البحث **قوله** كالوجوب والاباحة ونحوهما من الندب والتحريم والكراهة
الكائن المراد بالخطاب ما خوطب به فمطابقة المثال ظاهر وان كان المراد ما يقع به
التخاطب فالحكم ح هو الايجاب مثلا لا الوجوب الذي هو اثر الايجاب المرتب عليه
بالفاء التعقيب او جعله فوجب فالتمثيل ح مبني على المسامحة واما على ما ذكره بعض المحققين من
ان الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب الى
القول
الحاكم يكون ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتيب بالفاء
ايضا باعتبار تغاير هذين الاعتبارين على ما ذكره الشارح في التلويح **قوله** وهذا الاخير
غير مراد اه يعني ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر
من الافعال عند الاطلاق افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد هنا
مصطلح الاصوليين لم يكن علم الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تحقق تعلقه بما
هو متعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكلف وعمم الفعل بناء على ان الاعتقاد

القلب

نعم القلب يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخواته من حيث يقصد به الاعتقاد
اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد
والصفات لان العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من
حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى ويخص باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية
معنى التخصيص ولا شك في ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى
كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق الى الفهم لا كونها بعضا من معلوماته
والا لم يطابق قوله انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام
الا اليها فانه يصير معناه ح ان تلك الاحكام لما لم يكن مستفادة الا من الشرع ولم يسبق
الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير معناه ح ان تلك الاحكام لما لم يكن مستفادة
الا من الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها جعل تلك الاسم بالعلم المتعلق
بمعلومات يكون تلك الاحكام بعضا منها ولا يخفى ركاكته واذا كان المتعلق في القرينة
الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا في القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون
معنى التعلق في الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات
تلك الخطابات بعض منها تسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على
ان بيان وجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة وهو مثل قولهم النظر في معرفة الله تعالى
واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة قوله الاستدراك فيه الترديد لان اخذ الخطاب
المضاف الى الله تعالى في تعريفه يشعر بكونه شرعيا العلم الا ان يتكلف في دفع الاستدراك
فيحمل على تجريد الاول اي لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله تعالى ويقع الخطابات
الشرعية او يقع في الثاني اي لفظ الشرعية او يقع في الثاني اي لفظ الشرعية

تاكيد

تاكيد لانه تصريح بما علم ضمنا او يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعي على ما نقل من اصحاب هذا
التعريف لا للحكم المطلق قوله فالمراد يعني اذا كانت ارادة المعنى الثالث تعسفا فالمراد
اما المعنى الاول يعني النسبة الخبرية وتوجيهه ظاهر او يصح حمل العلم في قوله والعلم المتعلق
بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من
المعاني الثلثة للعلم اعني التصديق بالمسائل ونفس المسائل والملكة الحاصلة منها بلا تكلف
فعلى الاول وهو الاظهر من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثاني من قبيل تعلق الكل بالجزء
وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب بخلاف المعنى الثاني فانه لا يتاتى فيه التوجيهات
الثلث بلا تكلف كما ستطلع عليه وتقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجيء او سموا ما يفيد معرفة الاحكام
لما فان المراد بالعلم هنا هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة التصديقات قوله او
الثاني يعني ان المراد اما المعنى الثاني وهو ادراك النسبة فلا بد ان يجعل العلمان في
قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع اه والعلم المتعلق بالثانية اه عبارة عن
المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع
والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقادات يسمى علم التوحيد فيكون التعلق تعلق
المعلوم بالعلم او يجعل العلمان عبارة عن الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة
الحاصلة من تلك الادراكات الخ ويكون التعلق تعلق المسبب بالسبب او الملكة
او في حملها على التصديقات بالمسائل يحتاج معنى التعلق الى تكلف بان يقال مجموع
التصديقات المتعلقة بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى تالفه منها يسمى علم الشرائع
ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد او يقال العلمان
عبارة عن التصديقات على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام

او النسبة جزء المسئلة

العلية تعلق بالكل بما يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى
علم التوحيد والصفات وبهذا حاصل ما نقل عنه وجه الجعل هو الذي المتكلف في معنى التعلق
ح اذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هو متالفة منه اعني التصديقات المخصوصة
او جعل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف قوله وعلى التقديرين
اي سواء كان المراد المعنى الاول او الثاني معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع بان لا يكون
القطعيات بالنسبة الى فهم الاحكام لا ما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والا
لزم خروج اكثر المسائل الكلامية عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف
على الشرع لكن يجب اخذها ايضا منه لا يصح للاعتداد اذ كثيرا ما يعرض الوهم العقل فيوقعه
في المهلكة كما للفلسفة بخلاف ما اذا كان مؤيدا بالوحي المفيد لليقين فانه لا مدخل
للوهم فيه قوله ان اريد مطلق التعلق فالامر ظاهر اي ان اريد كون الشيء منسوبا الى آخر
على اي وجه كان فالامر في صحة معنى التعلق في كلا الموضعين ظاهر اذ يجوز ان يعتبر المتعلق
متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالمعروض
لكونها احد طرفيه وبالاعتقاد من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية لانه المقصود منها فلا حاجة
الى التاويل في قوله بالاعتقاد واما ما قال الفاضل المحشي من انه على تقدير ان يكون المراد
بالحكم ادراك النسبة يجب تاويل الاعتقاد بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق اذ لا معنى
لتعلق الادراك بالاعتقاد الذي هو الادراك فليس بشيء اذ لا شك في صحة
قولنا الادراكات التي يقصد منها التصديق فقط لا العمل يسمى علم التوحيد والصفات
فان غاية العلوم الغير الآلية حصولها انفسها كما حققه السيد السند في حاشية المطالع
قوله وانما لم يعبر بنفس آه يعني اذا اريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس

العمل ايضا لكونه معروضا ايضا فلم لم يعبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة وهي
ان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكلف
من حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف اكثر الاحكام الثانية اعني ما يتعلق بالاعتقاد
فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وانما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام
متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجبة اي الاعتقاد بوجوده وصفاته تعالى
واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعني ان اريد به
مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفيته لكن الثاني اولى اذ فيه
اشارة الى نكتة وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب
اولى من عبارته انتهى ومما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض
الذاتية للعمل لا تصحيحه والاتيان على الوجه المشروع والا لم يصح قوله تعلق الاحكام
الثانية اذ لا انها ايضا متعلقة به تصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع وليس
معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية انه مقيد بهذه الحيثية ومعتبر معها كما في قولهم
بدن الانسان موضوع للطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون
الكيفية عبارة من الاحوال المبينة في الفقه بل قيدا للموضوع او تتمة بل معناه ان
تعلقها به من حيث انه ثبت له الكيفية وانها من حيث عوارضه لا من حيث ذاته
ولا من جهة اخرى فتدبر قوله وان اريد اه اي وان اريد بالتعلق المخصوص وهو تعلق
الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم بمعنى النسبة فمعنى تعلق بكيفية العمل انه
ادراك الكيفية المنسوبة للعمل ففي قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة الى التاويل
ولكن يجب التاويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا للنسبة ولا

قضية وهو ان المراد بالمعتقدات المعتقدات اى ما يتعلق به الاعتقاد واذ الاعتقاد ليس
الا في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق
بهما بواسطة النسبة كما سيبين في محله فلا يرد ما ذكره المحشي المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد
بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه مم لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة
لا كل من الطرفين ولا احدهما بدون النسبة كما لا يخفى قوله وفيه اشارة الخ يعني اذا
كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين او تعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرهما
لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى نكتة وهي ان موضوع
الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسندا او
مسندا به والعمل مسندا اليه ومتبادر له بناء على انهم اذا جردوا عن الحكم الجزئي بالنسبة التقييدية
اضافوا الى المحكوم عليه كما قالوا معنى زيد ابوه قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفية محمولا
على العمل في الفقه وهي من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا له اذ لا معنى لموضوع
العلم الا ما يبحث فيه من عوارضه الذاتية اى تثبت له وتحمل عليه قوله وليس موضوعه العمل
اى ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه
الذاتي ولا باعتبار نوع عرضه الذاتي اذ ليس الوقت شيئا منها فلا يرد ما ذكره الفاضل
المحشي من ان موضوع العلم اعم من موضوع المسائل فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل
عدم كونه موضوع العلم لان معنى قوله ليس موضوعه العمل انه ليس موضوعه العمل بوجه من
الوجوه السابقة والحال انه يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم
بوجه من تلك الوجوه على ما سيبين في موضعه قوله كما ان قولهم ان النية اه قال الفاضل
المحشي النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التاويل اقول المراد بالعمل عمل

المحكوم به اي

القلب

الجوارح والازم ان يخرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذي يبحث فيه عن
كيفية الاعتقاد ومثل قولهم معرفة واجبة داخلة في الفقه وليس كذلك وح لا شك في
احتياجه الى التاويل قوله ثم انه ينبغي اه جواب عن قوله ولانهم عدوا اه يعني ينبغي ان يكون
موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ المبين فيه احوال قسمتها بين الورثة
والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا قوله وبالجملة اه فكل مسئلة
ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تاويله حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون
والصبي فانه راجع الى فعل الولي قوله هذا من قبيل العطف اه يعني بإعادة الجار فلا
يرد ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين على مذهب من جوزه
مطلقا اذ المجرور ليس بمقدم لا في المعطوف ولا في المعطوف عليه مجموع الجار والمجرور
فلعل قوله وبالثانية لما وقع عند المحشي بدون الباء الجارة حكم بكونه من قبيل العطف
على معمولي عاملين ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدأ محذوف اى العلم
بالثانية علم التوحيد والصفات او منصوبا بتقدير الفعل والباء حال اى يسمى العلم
بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة قوله الاحكام الشرعية
النظرية اى ما يكون المقصود منه النظر والاعتقاد وهي في مقابلة العملية التي يكون
المقصود منه العمل قوله حسن الاجماع من مسائل اصول الفقه قيل لانم ان حجية الاجماع
من مسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اورد فيه بطريق المبدائية وتكميل
الصناعة ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه بل هو والحجة عرض
ذاتي يثبت له في الاصول فجعل هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لا معنى له
فلذا اعرض المحشي عن هذا الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصوليين اي

قور

فان المعطوف والمعطوف عليه

والمجرور مقدم

لان حجية

اصول الدين وهو الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانها من حيث
انها يتعلق بها اثبات العقايد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها تعلق بها
استنباط الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط
الاحكام قوله يشير باضافة الاشهر الى المباحث الى ان له مباحث اخرى لكن ليس
في تلك المرتبة من الشهرة وهذا ظاهر عند من يقول موضوع الكلام اعم من ذات الله تعالى
كالموجود مطلقا والصفات الله تعالى وذات المخلوقات او المعلوم من حيث
تعلق به اثبات العقايد الدينية على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر
والاعراض من الكلام وليس بالشهرة بمثابة المباحث الالهية واما عند من يقول
ان موضوعه ذات الله تعالى فالوجه في صحة تلك الاشارة ان الصفة المطلقة اى
غير المقيد بقيد عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية ولذا اوفقوا التوحيد ولم يكتفوا
بعلم الصفات مع ان التوحيد ايضا من الصفات فمباحث غير الصفات الذاتية
الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام وليست بمثابة في الشهرة
قوله ولذا اى ولاجل ان المراد بالصفة المطلقة الصفة الوجودية الذاتية لم يعدوا
مباحث الاحوال اى الصفات السلبية مثل ان الله تعالى ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم
والافعال وهي مباحث التخليق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات
بل جعلوا الكل منهما مبحثا عليحدة وان امكن ان يرجع الكل على صفة ما فان الاحوال
راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال راجعة الى الصفات الوجودية
الغير الذاتية والنبوة بمعنى الانبياء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة
الفعل كذا نقل عنه قوله على ان الامامة اه علاوة على قوله فلان الصفة المطلقة اه

السلطان

اى على ان سلمنا ان الصفة يشمل الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل
الفقهية المتعلقة بكيفية العمل لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على
المسلمين فيكون راجعا الى عمل المكلف ولا معنى لارجاعه الى صفة من صفات الله تعالى
وان امكن ذلك بناء على ان افعال العباد افعال الله تعالى حقيقة والحال انها
من مقاصد علم الكلام اذ قال الشارح في آخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام مباحث
الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات
اشهر المباحث لان بحث الامامة ليس مشهورا مثلها فاندفع تعريض ما قاله المحشي الدواني في
ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له علاوة بالنظر الى قوله وان رجع الكل الى
صفة ما حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل
اذا كان مباحث الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير
جعلها من المقاصد لم يجعل موضوعه اعم من الذات قلت جعلها من مقاصده لدفع
خرافات اهل الهواء والبطالين في نقض عقائد المسلمين والقدح في خلفاء الراشدين
واما عدم تعميم موضوعه فلعدم كونها من مسائله في التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد
ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات اذ هي امور
كلية ممكنة تتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع
تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك
من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في بحث الامامة اعتقادات
فاسدة واختلافات باردة سيما من الروافض والخوارج وكالت كل منهما الى
تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا

الباب بابواب الكلام وربما ادرجوا في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع
والصفات والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى فتقدم
درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة والدرج بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد فندفع ما قال
المحشي المدقق ان بين كون الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات
لا غير عندنا كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة انما وقوله الا عند بعض الشيعة منافات اذ يحقق الكل
من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما ذكرنا قوله الا عند بعض
الشيعة آه قال مرجعها عندهم الى نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على
الله تعالى فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد قوله لا في عهد الصحابة والتابعين
هذا انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة رح من التابعين كما يشعر به عبارة النووي عليه الرحمة
والا فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام قوله لا احتياج آه لانهم الواضعون وكانت
عاداتهم في ذلك ارشاد المسترشدين فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف ومنقبة
مفيدة لفعلوه كذا نقل عنه وبه يحصل الدفع انهم قد دونوها ولكن لم يدونوها لان
الارشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقائع والاختلافات
قوله مع ما عطف عليه هو قوله لقرب العهد ولقلة الوقائع وتمكنهم قوله للاهتمام اي
للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء
مدللا فانه لا يتطرق اليه الشبهة من اول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولا فانه
يتطرق اليه الشبهة من اول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وامثال
ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل قوله لا ما يتوهم من عدم الراف
اشارة الى ان الاختصاص اضافي بالقياس الى ما يتوهم لا حقيقي بمعنى انه ليس

لعدم

لعدم التدوين لوجه سوى ما ذكرنا قوله مع انه من التابعين فيه ان مالكا رح من
تبعهم كما قال في التقريب تمثيل لرواية الاكابر عن الاصاغر او تابع عن تابعه كالزهري
والانصاري عن مالك رح قوله الفقه نفس معرفة الاحكام حيث عرفوه بانه العلم
بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية قال ابو حنيفة رح الفقه معرفة النفس
ما لها وما عليها قوله المعرف هنا هو المسائل يعني ان العلم قد يطلق على التصديق
بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل لكن المعرف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى
التصديق بالمسائل والمعرف هنا اي في عبارة الشارح رح هو علم الفقه بمعنى نفس
المسائل فالمعنى وهو المسائل المدللة كلامها التي تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها
التفصيلية بالفقه وانما قيد المسائل بالمدللة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن
الادلة التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها للعلم المذكور ان من طالع تلك
المسائل ووقف على دلائلها حصل له معرفة الاحكام تلك المسائل عن ادلتها وهذا
القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي يعني ان من طالع
خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر من ظهر صدقه بالمعجزات وكل خبر شانه كذلك
فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا نقل عنه ثم يراد بالاحكام المعنى
الاول فهو من المعاني في النخبة انتهى يعني ان النسبة الجزئية اما عدم ارادة او ادراك
النسبة فقط واما عدم ارادة خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
والتخيير فلا يستدرك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لا بد من قيد
الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن ادلتها كمسائل الحكمة العملية
اللهم الا ان يراد بالادلة السمعية قوله ولك ان تقول اذ اي ولك ان تقول في

الجواب عن السوال المذكور ان المراد بما في قوله ما يفيد العلم الاحكام الكلية مثل الصلوة
واجبة والصوم واجب لا نفس الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص دون شخص
مثلا الصلوة واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فانها تستعمل في الجزئيات فالمعنى
سمو العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولا خفاء في صحته
ومطابقته لما هو المشهور قال الفاضل المحشي وهذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكن لا يناسب
ما ذكر فيما بعده من قوله معرفة الاحوال الادلة اجمالا آه كما لا يخفى اقول يرد على ذلك ما يذكره
في بيان ذلك القول فلا نذكر بعض فيه اشكال وهو ان الماخوذ من الادلة التفصيلية
هي الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشي المدقق ويمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية
اذا كانت ماخوذة منها يكون جزئيات تلك الاحكام ايضا ماخوذة منها بالواسطة و
اجيب بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حالا عن ضمير يفيد فالمعنى سمو العلم بالاحكام الكلية
المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية ماخوذة عن ادلتها
التفصيلية فقها فلا اشكال بقي شي وهو ان بهذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد
لكن اي فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية فتدبر قوله وقد
يقع التغاير الاعتباري كاف الخ بان يقع العلم بالمعنى المذكور له تعلق بالعالم وتعلق
بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته
آلة للملاحظة وما له افادة الاعتبار الاول للاعتبار الثاني فان قيام العلم بسبب المعلومية
كما يقع علم زيد بفيده صفة كمال فانه من حيث قيامه بزيد مفيد لنفسه من حيث انه امر يخرج
به محله عن القوة الى الفعل ويليق بان يحصل افادة قيامه به لخروجه عن القوة الى الفعل
ويليق بان يحصل افادة قيامه به لخروجه عن القوة الى الفعل مع اللياقة قال المحشي المدقق

نسخة … بالعالم ح

نفوس

فذات المقصود بقصد من غير اعتبار حصولها في النفس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها
فيها مفادة انتهى وفيه ان الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم والتصديقات مع قطع
النظر عن حصولها في النفوس الانسانية لا يكون علوما وايضا لا معنى لافادتها مع قطع النظر
عن حصولها فيها لحصولها فيها ثم لا يخفى ان الاعتبار التغاير الاعتباري تكلف لا يليق
بمقام التعريف نقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد
علم كل واحد واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما واضح لتغاير الكل والجزء بالذات و
معنى الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزء انتهى كلامه وفيه ما مر في توجيه الاول
قوله واما جعل المعرف آه اي جعل المعرف بقوله ما يفيد معرفة الاحكام ملكة استنباط
المسائل عن ادلتها واستحضارها بلا تجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق على المسائل
والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة اي ملكة منها كما صرح به الشارح في شرح
التلخيص وجعل كون التعريف للملكة ارجح باء قوله تدوين العلمين وترتيب الابواب
والفصول لان التدوين والترتيب لا يضاف الى الملكة عرفا بخلاف العلم فان
تدوين معلومه بعد تدوينه عرفا نقل عنه واما الجواب الاول فان في فيا لم السابق
لان تدوين المعلوم يعد تدوين العلم عرفا يقال كتب علم فلان وسمعته واما تدوين
الملكة فمما يا باه الذوق السليم انتهى ولذا قال في شرح التلخيص في بيان قوله وينحصر
في ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضي ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد
انتهى فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون يعد تدوين العلوم انتهى ويرد على قوله يقال كتبت علم
فلان وسمعته انه يجوز ان يكون المراد من المعلوم هنا المعلوم قوله لكن يرد على اول
الاجوبة لزوم فقاهة المقلد فان المقلد غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل

[illegible]

يحصل له العلم باحكام تلك المسائل من ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه
هو المجتهد وقال في شرح المختصر العضدي اورد على حد الفقه بانه ان كان المراد بالاحكام
البعض لم يطرد لدخول علم المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية
بالاستدلال لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما
يمكنه ذلك اي العلم ببعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال مع انه
ليس بفقيه اجماعا قال السيد المحقق في حاشيته فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون
علمه فقها انتهى فاندفع ما قال الفاضل المحشي بقوله وفيه نظر لان الفقه على اول
الاجوبة هو المسائل المدللة ووقف المفيدة لمعرفة الاحكام من الادلة التفصيلية
واما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد على ان
من طالع المسائل المدللة ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل متعلما
مجتهدا في تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظاهر فان قيل هذا يرد على الجواب الثاني
والثالث ايضا فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام
الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثاني او معرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن
ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقيه مختص ان يكون
بالمجتهد عندهم قلت يندفع عنها بجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات
اعني الادلة الظنية فالمعنى الفقه علم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية
او بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك ان تحصيل اليقين بالاحكام عن
الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر في دليل ظني
وحصل له ظن بحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكلما وجب عليه العمل قطعا يكون معلوما

عنده

عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا واما الاولى فلانعقاد الاجماع
على ان الحكم المظنون الذي ادى اليه راي المجتهد يجب العمل عليه قطعا وكثرة الاخبار في
ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما الثاني فلان وجوب العمل بطريق القطع حتى لو لم يكن نسخه شرح العلم بطريق القطع
معلوما لم يجب العمل به واما ما قيل من ان الحكم الظني من حيث استفادته من الدليل الظني ظني
لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا او وصلة الى العلم بثبوته قطعي فاندفع ما قيل الدليل
الموجب اذا كان ظنيا فكيف يكون العلم الحاصل به يقينا لانه من حيث استفادته من
من الدليل الظني ظني وكونه يقينيا مستفاد من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات
خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يفضي الى
العلم لعدم انعقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد
فقيها بهذا المعنى وهذا التوجيه الذي حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات
لا يتاتى في الجواب الاول اذ يصير المعنى وهو المسائل المدللة المفيدة لليقين بالاحكام
عن الادلة الظنية بالفقه ولا خفاء في عدم صحته لان مطالعة المسائل مع الدليل لا
يفيد اليقين بالاحكام عن الامارات ولو كان المطالع مجتهدا الا ترى انه لو ادى رايه في الزمان
الثاني الى خلاف ما ادى اليه رايه اولا ثم طالع المسئلة التي ادى اليه رايه اولا مع
دليلها لا يفيد وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكم بخلاف تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد
اليقين عن اماراته ما دام ذلك التصديق باقيا واما اذا ادى رايه الى خلافه فلا يبقى
ذلك التصديق هذا تحقيق ما نقل عنه من قوله واما على باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة
بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شان المجتهد
لا غيره وهذا التوجيه لا يتاتى في الجواب الاول كما لا يخفى انتهى وبما ذكرنا من وجه عدم

معنى هذا التوجيه ثم الجواب الاول اندفع ما قيل هذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل
باليقينية اى مع ما فيه من الامارات والا فلا سوال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة
المسائل ليست مفيدة لليقين بالاحكام سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المفيدة
له هو تصديق المجتهد بالحكم عن الدليل فانه ما دام باقيا فاليقين باق واذا زال
زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق ولهذا المباحث زيادة تفصيل ان اردت الاستيفاء
فعليك بحاشية السيد السند الشريف على شرح المختصر العضدي من مباحث الاجتهاد وتعريف
الفقه قوله غاية ما يقال اه جواب عن الايراد الذي بقوله لكن يرد اه حاصله انا لا نم ان
المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك معنى آخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد ما دام مقلدا
قوله والتوفيق بين الاجماعين تنافي لان الاجماع على ان الفقه من العلوم
المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة والاجماع على عدم
فقاهة غير المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للفقه
معنيان احدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله يكون
فقيها والثاني ما لا يمكن حصوله وهو العلم اعني اليقين بالاحكام عن الامارات
فباعتبار عدم حصوله لا يكون فقيها قوله بملاحظة الحيثية اه فان قيد الحيثية مأخوذة
في تعريف الامور التي يختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ
لوضوحه على ما صرح به الشارح في التلويح في بحث الحقيقة والمجاز قوله فانه بالحدس يعني
ان علم جبرئيل والرسول بالمسائل من الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية فان قيل لم لم يخرج
بهذا القيد علم الله بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث قوله
للرسول صلعم اجتهادي اه هذا الاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول

فصار انما يحتج للفقيه الا الاصل بالفقه والفقه اصل الكل [illegible]

في بعض الاحكام لكنه فيه اختلاف والقائلون بالجواز قوله اختلفوا فمنهم من قال بالوجوب عليه
عند الحاجة ومنهم بعدمه واختلفوا ايضا فجوز البعض الحمل على الخطاء والسهو ومنعه آخرون
قالوا بانهم معصومون عن الخطاء والسهو في الاجتهاد وهذا في امور الدين واما في امور
الدنيا فيجوز الخطاء والسهو قوله تعريف الاحكام اه يعني ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى
هو العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق الاستدلال بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه
بطريق الاستدلال في بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الممكنة له يعني ان يكون علمه
بجميع الاحكام التي حصلت له حاصلا بالاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل
تتزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف فقه مثل مالك لثبوت لا ادري في حقه حين
سئل عن اربعين مسئلة واجاب عن اربعة قوله ففيه مثل ما مر اه اى ففي هذا القول مثل ما مر
في قوله ما يفيد معرفة الاحكام العملية من السوال والجواب موقوف على حل العبارة فاقول
قوله اجمالا تمييز عن نسبة المعرفة الى الاحوال اى معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال
اى على وجه كلي غير متعلق بدليل بان يكون في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل او
حال من الادلة اى معرفة الادلة حال كونها مجملة غير مفصلة بحكم دون حكم وعلى الاول المراد
بالادلة الادلة التفصيلية التي تتعلق بالاحكام اذ لو اريد الادلة الاجمالية على وجه
اخرى وقوله في افادتها متعلق بالاحوال حال منه ولو قال من حيث افادتها لكان
اظهر فالمعنى سواء معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال او الادلة الاجمالية من حيث افادتها
الاحكام باصول الفقه فقوله اجمالا لاخراج معرفة الاحوال الادلة تفصيلا مثل العلم
باحوال صلوا وزكوا وقوله في افادتها الاحكام لاخراج العلم باحوال الادلة اجمالا لكن
لا من حيث افادتها الاحكام مثل العلم بكونها قديما او حادثا بسيطا او مركبا وكونها جملة

وتحرير السوال والجواب
[illegible]

اسمية او فعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بها بحيث تحمل على الادلة اما
بنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم واما بنوعها كقولنا الامر للوجوب او بفرضها كقولنا
العام يفيد القطع او بنوع عرضها كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن
فالعلم بهذه الاحكام الكلية يسمى باصول الفقه وانما اختار هذا التعريف اشارة الى
ان موضوع اصول الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحوال
الاعراض الذاتية مثبتة لها في ذلك العلم اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة
احوال الادلة معطوفا على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس معرفة
تلك الاحوال كذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها الى استنباط الاحكام لا ما
يفيدها ويمكن الجواب بان المعرف بالتعريف المشهور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل
والموقوف هنا نفس المسائل فالمعنى هو المسائل التي تفيد معرفة احوال الادلة اي
باصول الفقه ولا شك في صحته فان من طالع مثل الامر للوجوب والنهي للتحريم والعام
يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم باحوال الادلة الاجمالية مثل العلم بان الامر للوجوب
فيتوقف معرفة احوال الادلة بالعلم باحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلوا للوجوب
لاشتمالها عليها فالمعنى هو العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة الاحوال
الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال اي في ضمن القضايا الكلية باصول الفقه هذا
على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن الجواب بان التغاير الاعتباري كاف
وهو ظاهر ويمكن ان يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة احوال الادلة الاجمالية لكن التدوين و الترتيب
الترتيب ابي عنه قوله وقس عليه قوله معرفة العقائد يعني يرد عليه الاعتراض السابق من ان الكلام
هو نفس معرفة العقائد لذا عرفوه بانه العلم بالعقائد الدينية عن ادلتها التفصيلية اليقينية

ولا شك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب

الاحوال [illegible] الاستنباط [illegible]

لا ما يفيدها والجواب بان الموقوف هنا المسائل والمعنى هو المسائل الدالة التي يفيد معرفة العقائد
الدينية عن ادلتها بالكلام ولا شك في صحته فان من طالع المسائل الكلامية ووقف عليها يسمى
ادلتها حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها او يختار بقاء التغاير الاعتباري كاف
في صحة الافادة قال الفاضل المحشي واما الجواب الثاني فلا يجري هنا لان العقائد الاسلامية
اكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله تعالى عالم قادر والله تعالى واحد وموجود
قديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها ان يفيد العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم
بالعقائد الجزئية اقول قد يقال ما ذكر من فروع العقائد والقواعد ان مبدأ العالم عالم و
واحد قدير ويؤيده قول المصنف المحدث للعالم هو الله الواحد القديم الحي العليم الى آخره فالعلم
بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثل ان ذاته تعالى اي الجزئي الحقيقي عالم وواحد
وقادر بناء على انه مبدأ له وكذلك القاعدة من ادعى النبوة واظهر المعجزة فانه يجب التصديق
به وهذه القاعدة يفيد العلم بان محمدا عليه السلام يجب التصديق به وقس على ذلك وفيه ان الاولى ان
يقال محمد نبي صادق يجب تاويله بان الله ارسله بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر من ان موضوع
المسألة يجب رجوعه الى موضوع العلم والحق ان ما يقال تكلف لانه لا يجري في المسائل السمعية
لكونه سميعا او بصيرا او متكلما فانه ورد السمع الا في ذاته تعالى والقول بعدم كونها من
المسائل مكابرة ولذا حكم المحقق الدواني في تعليقاته على الحواشي الشريفية على شرح مختصر
الاصول في بحث تعريف اصول الفقه ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية
واما ما قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لكنه لا يتصور الا بوجه كلي فيكون
قضايا كلية موضوعها منحصر في فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيما نحن فيه لانه لا يتحقق مع
عقائد جزئية مستفادة منها قوله في المواقف ره ووجهه السيد الشريف بان كان ان للفعل

يسمى

ما فيه

علما نافعا في علومهم سموه المنطق كذلك لنا علم نافع في علومنا سميناه كلاما ولا يخفى انه ان

اعتبر الاشتراك في جهة النفع فهو كما ان المنطق مورث للنطق في علومهم كذلك الكلام

مورث لنا قوة الكلام في علومنا فمآل الوجهين واحد وان لم يعتبر الاشتراك في ملك

الجهة فهو لا يعرف وجها موجها لتسمية باسم يكون بازاء المنطق اعني الكلام كما يجي فلذا

وجعلهما
عد جعلهما الشارح وجها واحدا ولقد احسن غاية الحسن قو بازاء آه لانه لو لم يعتبر ارادة

القوة للكلام لا يكون لكونه بازاء المنطق وجه موجه اذ الاشتراك في انهما نافعان و

ان كان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة او في استمداد

العلوم فان الكلام يستمد به باعتبار المبادي والمنطق باعتبار ما يعرض فيها ليس مختصا بالكلام

بل ذلك اقوى في النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد منهما ايضا

باعتبار ما يعرض المبادي فيهما اولى بهذه التسمية قو لضياع اما قيد الاول يعني لو لم يقيد

الاطلاق بقوله اولا لضاع اما قيد الاول في قوله اول ما يجب آه او ضياع ذكر وجه التخصيص

في الثاني اعني قوله ثم خص به آه لانه ان كان سبب اطلاق لفظ الكلام عليه كونه مما يجب ان

يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضائعا اذ لا شركة لغير الكلام في كونه اول ما

يجب حتى يذكر وجه التخصيص فقوله اولا شركة دليل لقوله او ذكر وجه التخصيص لا لمجموع قوله اما قيد

الاول او ذكر وجه التخصيص فلا يرد ما قاله المحشي المدقق فيه ان المدعى لزوم ضياع احد الامرين

والدليل انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله اولا فانه يكون

ذكر كل في الامرين في موقعه ويغير المعنى اطلق اسم الكلام عليه اولا فانه يكون ذكر كل الامرين

في موقعه ويغير المعنى اطلق اسم الكلام عليه اولا لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام تميزا له

عما عداه فقول الشارح ثم خص به بعد هذا لانه جواب لسؤال يتم ما ذكرت انما يدل على تخصيص الاسم به اذ

لكان ذكر القيد الاول
ضائعا لا حاجة اليه
ولظهور لا شركة المحشي ره
والكلام هو لكونه اول
ما يجب ان يعلم ويتعلم
بالكلام ره

اول ما يجب ان يعلم و
يتعلم بالكلام ولم
يطلق على غيره ثانيا
مع تحقق وجه الاطلاق
فيه

٣٠

وابتداء دون التخصيص مطلقا بان لا يسمى به غيره اصلا فاوجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره

اصلا فاجاب بما سمعت ثم اعلم انه نقل عنه هذا التعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير

انتهى هذا الحاشية منوط على قوله اولو لم يقيد به يعني انه تعليل لفعل المنفي من حرف التفسير

اي في الاطلاق بالاطلاق اذ لا شركة آه ثم اعترض عليه ولا يخفى انه مبني على الفاسد على الفن

قو واما اختصاص التسمية الغير آه جواب سوال كانه قيل ان اطلاق اسم الكلام عليه باعتبار

كونه اول ما يجب ولا يلزم المصدر ان ذكر وجه التخصيص لانه يجوز ان يكون لدفع احتمال ان يسمى

غير الكلام بهذا الاسم لغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال قائم في باقي الوجوه المذكورة

ايضا فوجب التعرض فيها ايضا ولانه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق

على غيره بمراعاة انه لم يتعرض لنفي غير هذا الوجه فعلم ان ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال التسمية

الغير هذا الوجه وهو انما يصح لو قدر اولا قو والتسمية بالكلام ما وقعت آه جواب سوال

كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكرها

مع ان الظاهر هذا اجاب بقوله والتسمية كذا نقل عنه وحاصله ان وضع اسم الكلام لتلك

المسائل انما كان من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم اولى بخلاف المتأخرين

فانهم تبعوا لهم في تلك التسمية قو اي الواسطة بين الايمان والكفر آه هذا القول منهم

بناء على جعلهم الاعمال اي الاتيان بالواجبات وترك المنهيات جزء من حقيقة الايمان

والكفر عبارة عن التكذيب فمرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لعدم جزئه اعني ترك المنهيات

وليس بكافر لكونه مصدقا ومقرا بما جاء به النبي صلعم فيكون واسطة بين الكفر والايمان

عندهم وهي الفسق قو لا بين الجنة والنار لما وقع في كلام البعض ما لخاصة بهم عن عبارتهم

من انهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محلا لمرتكب الكبيرة لانه ليس بمؤمن

اول ما لم يقيد باولا ... المحشي
... بالاطلاق باولا ...

لما

غلط

يكون محلا الجنة ولا لانه يكون محلا النار يعني ليس المراد باثبات المنزلة بين المنزلتين اثبات
الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقر الفاسق كما هو الظاهر من العبارة لان الفاسق
عندهم مخلد في النار ان مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا
يكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع ما قال الفاضل المحشي ان كون الفاسق مخلدا عندهم
لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز ان يكون ادخالها غير الفاسق او الفاسق
لكن يدخل فيها الفاسق اولا حتى يحكم الله تعالى بما شاء لان مقصد المحشي ليس الاستدلال على
انه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما توهم ذلك البعض **قوله** وقال بعض السلف الواو
للحال اي والحال ان بعض السلف ايضا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لاثباتهم
الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن العطاء بهذا الاثبات وجعله سببا للاعتزال **قوله** لكن
مآلهم الى الجنة قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم اي رجال
من الموحدين قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله فيهم ما يشاء زمان
فترة من الرسل اي زمان فقد النبي عم وعدم وصول دعوته اليهم فانهم معذورون لعدم
اطلاعهم على المامور به والمنهي عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات لان العقل
كاف في معرفة حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
الكافر قد يعرف الى اي بر حاصله ان الحسن انما يثبت الواسطة بين الايمان ونوع من الكفر
وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون
اعتزال عن مذهبه لانه لا يثبت المنزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده منافق وداخل في
الكفرة لان النفاق نوع من الكفر فان قيل لم لم يحمل قول المعتزلة على ما قال الحسن بان يكون
المراد بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافر انه ليس بكافر مجاهر قلت هو مناف

نقل حاشيه صادق بر حاشيه ... من عند

بما يشاء **قوله** زمان فترة من الرسول اي زمان فقد النبي عليه السلام وعدم وصول دعوته اليهم فانهم
معذورون لعدم اطلاعهم على المامور به والمنهي عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات
لان العقل كاف في معرفة حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
قوله الكافر قد ينصرف الى المجاهر حاصله ان الحسن انما يثبت الواسطة بين الايمان ونوع
من الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون اعتزالا
عن مذهبه لانه لا يثبت المنزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده منافق وداخل في الكفرة
لان النفاق نوع من الكفر فان قيل لم لم يحمل قول المعتزلة على ما قال الحسن بان يكون المراد بقولهم
مرتكب الكبيرة ليس بكافر انه ليس بكافر مجاهر قلت هو مناف لكلامهم الآتي لاثباتها حيث
قالوا ان اهل الملة في اسماء اهل الكبائر على اقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجية مومنين
والحسن البصري واتباعه منافقين ونحن ناخذ المتفق عليه وهو الفسق ونترك المختلف فيه فثبت
انه امر مغاير للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتاخرين من المعتزلة انا
لا نفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام عن الفاسق بل المعنى استحقاق غاية المدح وهو انما يسمونه
بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق فلا يكون حينئذ واسطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان
والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبه واعراض عنه فيمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل
هو منافق على انه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالايمان المعتبر هو الايمان الكامل الذي
عند العمل جزء منه فلا منزلة بين المنزلتين اقول هذا الوجه مخالف لما نقل عنه من الاستدلال فانه
قال ان اقدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به الرسول عليه السلام
فان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الحجر حية لا يدخل يده فيها فان ادخل فيها علم انه كان لا يعتقده
فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب على ما نقله
في البداية **قوله** باعتبار كونهما دار ثواب وعقاب يعني اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب
بمعنى اللام وحاصل اللام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وهو ينافي تحقق عدم الثواب

والعقاب فيها **قوله** ولو سلم اي ولو سلم ان معنى كونها دار ثواب وعقاب ان كل من دخلهما يثاب ويعاقب فيهو بالنسبة الى مستحقيها وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب اما عندنا فهو ترتب عادي فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ما سيجي تفصيله **قوله** فالمراد بقوله ادخل كلا لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار **قوله** لما يدل عليه السياق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي **قوله** ونسب الدخول الى النفس اي نفس الصغير اشارة الى انه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يحسب على الله تعالى ادخاله **قوله** وقس عليه فدخلت اي دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيها ولتفرعه على الكفر والعصيان ولذا نسب الدخول الى النفس وكذلك الصغير اي دخلت فدخولا باختياره **قوله** ذهب معتزلة البصرة الموجه لهذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري قد اطال الكلام على الخصم في تبهيت الجبائي اذ يكلفه ان يقول ان المناسب بحقه التكليف المعذرات الاخلق او يسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر حال الصغير وغيره وحاصل الدفع ان مقصد الاشعري ابطال مذهب معتزلة البصرة والحكاية على مذهبيه مذهب غيره والكفر انما يتم في ماده الصغير والعاصي واما ذكر ماده المطيع فهو لارخاء العنان وطلب البيان **قوله** قالوا تركه بخل وسفه لانه ان علم الله ما هو انفع للعبد في دينه فتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله تعالى عنهما كذا قيل وفيه تامل والاولى ان يقال تركه بخل او جهل **قوله** فاوجب اي اوجب الجبائي على الله ان يعطي العبد ما علم نفعه في دينه **قوله** فلزمه اي لزمهم امر عظيم لا يمكن ان يعبر عنه معناه وهو المذكور في ماده الصغير لان الواجب على الله تعالى على مذهبه في حقه ان لا يخلقه او يميت صغيرا او يسلب عنه عقله قال بعض الافاضل في دفع الزام الاشعري عن الجبائي بان له ان يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان امانة الاخ الكافر موجبة لكون ابويه واخيه لكمال الجزع على موته وكان الاصلح لهم حيوته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله في نسله صلحاء كان الاصلح لهم ايجادهم فرعاية الاصلح لكثير من فات الاصلح له اول

اول

اقول هذا الجواب غير تام على مذهبه فانه يقول بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله فترك الاصلح لاجل اصلح لشخص آخر ظلم في حقه يجب تنزيهه تعالى عنه نعم يتم هذا الجواب اذا كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة لان الحكمة تقتضي ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل قبيح وقيل في دفعه الالزام عن الجبائي لا يقول بان الابقاء والايصال الى الانفع واجب على الله تعالى حتى يرد عليه ما ذكر بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق الكافر ايضا والاصح ان الواجب اللطف على الله تعالى عند المعتزلة امر آخر سوى وجوب الاصلح فكان المجيب خلط احدهما بالآخر قال في المواقف واما المعتزلة فاوجبوا على الله تعالى بناء على اصلهم امورا الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع الاصلح للعبد **قوله** وبعضهم اي بعض معتزلة البصرة لم يعتبر حال الصبي السالم بل قالوا الواجب على الله ان يعرضه للثواب والدخول في المنزل الاعلى وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات على الكفر لان ما هو الواجب على الله تعالى هو تعريضه للثواب وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر انما حصل بتقديره ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم يصل اليه دعوة نبي فانه ترك في حقه ما هو الواجب على الله تعالى قلت تعريض الثواب عندهم ليس موقوفا على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله تعالى وحسن الاشياء وقبحها وعدم التكليف عليه وبعثة الانبياء لطف تقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات مجنونا **قوله** بمعنى الاوفق يعني ما يقتضيه حكمة الازلية وتدبير نظام العالم فيجب على الله فعله ويقبح تركه سواء كان فيه نفع العبد في الدين او في الدنيا او في كليهما او لم يكن فح لا يرد عليهم شي مما ذكر كما لا يخفى **قوله** ابو منصور الماتريدي هو تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام الاعظم ابي حنيفة الكوفي كذا في شرح المقاصد **قوله** كمسئلة التكوين وغيرها من مسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد على ما سيجي **قوله** الظان المنقول مجموع ما في الكتاب اي الظان بكون منقول القول مجموع ما في هذا الكتاب لان

القرينة انه دل على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصديقها ان يكون معقول العقول
فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للسوفسطائية ايضا معقول العقول فيكون مقصودا
بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق يأبى عنه لان قوله خلافا
للسوفسطائية لم يصلح ان يكون معقول القول لانه حال عن مقول القول اي قال اهل الحق حقايق الاشياء ثابتة
والعلم بها متحقق حال كون هذا المقول مخالفا للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام ليس [illegible] الجملة الحالية
وقعت حالا اي قال اهل الحق واسباب العلم منحصرة في الثلثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال
ليس الالهام من اسباب المعرفة عندهم فلا يكون مقول القول بل قيد للقول فلا يلزم ما ذكره الفاضل
الجلبي اجاب عن الاباء بانه يجوز ان يكون اعادة لفظ عند اهل الحق في قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة
للتاكيد ولا يخفى ان هذا الجواب مما يأباه الطبع السليم اذ ليس هو محل التاكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام
مقصودا بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر اسباب العلم في الثلثة كما [illegible]
قوله ويحتمل ان على تقدير ان يكون المقول هو حقايق الاشياء يجوز ان يكون المراد بجعل الحق [illegible] والحالية
ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم ايضا مشاركون لهم في هذه المسئلة للاعتداد والاشارة الى ان
غيرهم بمنزلة العدم في هذه المسئلة قوله قد يفتح الباء اي بفتح الباء رعاية لكون المعتبر في الحق
المطابقة من جانب الواقع وانما يحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية اي الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق
للواقع اذ لولا اعتبار الحيثية وملاحظتها لصدق على الصدق ايضا اذ يصدق عليه انه الحكم المطابق
للواقع لان المطابقة بين الشيئين يقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة لما علم في باب المفاعلة
لكنه ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ما سيجيء قوله لكنه لا يلائم قوله
اما قوله واما الصدق فلانه يفهم منه ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال وشيوع الصدق
في الاقوال دون الحق لا بحسب المفهوم وعلى تقدير فتح الباء يفهم الفرق بحسب المفهوم
واما قوله وقد يفرق فلانه يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس بمسلم في السابق
فلو كان الباء في قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق فلا [illegible] باعتبار

باعتبار

باعتبار المطابقة من الواقع فيها حتى يحمل قوله والحكم المطابق عليه تأمل قوله يشير الى ان الاشارة
مستفادة من الشيوع والخصوص فانه اذا كان الشيوع مخصصا بالقول كان اصل الاطلاق باقيا في
غيره بناء على ان كل قيد وقع في الاثبات او النفي يكون هو مقصود المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر
لا بطريق المفهوم كما زعم الفاضل المحشي قوله اذ المنظور فيه اولا اي تعليل لكون الحكم المنظور اي انما
سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور اولا في هذا المعنى ان الذي يلاحظ اليه
ويلاحظ اولا في حصول هذا الاعتبار للحكم اعني كونه مطابقا بالفتح هو الواقع فان الحكم
انما يصير مطابقا بفتحها اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية كما في طابق الواقع
الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوي اعني الثابت من حق يعني ثبت فنقل لفظ الحق عن معناه اللغوي الذي
هو صفة الواقع وسمي به كون الحكم مطابقا تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه حصولها اولا ثم اخذ منه صفة
وصف العقد والحكم به فللحق معان ثلثة احدها اللغوي وهو الثابت المنقول عنه والثاني كون الحكم مطابقا
والثالث الصفة المشتقة المأخوذة من هذا المعنى التي توصف بها الحكم بالمواطاة يقال حكم حق وانما قيد
بقوله اولا لان الحكم ايضا منظور من جهة الفاعلية في هذا الاعتبار لكن ثانيا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة
الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بفتحها فان معنى باب المفاعلة النسبة الفاعلية والمفعولية من الطرفين وكذلك
الواقع منظور فيه في تلك الاعتبار لكن لا انه منظور اليه ثانيا او ضمنا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار
هو الواقع قوله هو الواقع الموصوف اي الواقع هو النسب الخبرية الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه
ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة [illegible] الا بالثبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن حصولها في الذهن
لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانا نعلم ان يكون هذا ذاك او لم يكن وتلك النسبة هو الواقع
والخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لا انها موجودة في
الخارج فلا يرد ما قيل ان النسب امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها قوله واما المنظور اليه اولا في
كون الحكم مطابقا بكسر الباء للواقع بالصدق لان الملحوظ في هذا الاعتبار اولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا
بكسر الباء اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية كما في طابق الحكم الواقع والحكم متصف

[illegible]

بالمعنى اللغوي للصدق اعني الانباء عن الشي على ما هو عليه فيكون تسمية هذا الاصحاب بالصدق ايضا تسمية للشي
بوصف ما هو مسطور فيه اولا قال قلت لم لم يجعل الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها
بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق للتسمية باسم ما هو مسطور فيه ثانيا اجيب بان التسمية بوصف المسطور اولا بوصف
ارجح من التسمية بوصف المسطور ثانيا لقربه منه وانسباقه الى الفهم اولا من وصف المسطور ثانيا **قوله**
وهو الانباء آه قال الفاضل المحشي وفيه نظر لان الانباء صفة للمتكلم والمقصود بيان حال الصدق
الذي هو صفة للحكم واجيب بان هذا انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل اي الاخبار فانه صفة
المتكلم اما لو كان مصدرا مبنيا للمفعول اي كون الشي مخبرا عنه على ما هو عليه فلا لانه صفة الحكم
او يقال ان هذا مبني على التسامح فان اخبار المتكلم عن الشي على ما هو عليه يستلزم كون الشي بحيث
يخبر عنه على ما هو عليه كما في تعريف الدلالة بالفهم الذي هو صفة السامع او المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى كما حققه السيد الشريف في حاشية المطول وقال المحشي المدقق لكن اتصاف الحكم
باي معنى كان بالانباء عن الشي على ما كان عليه محل كلام اشهر كلامه ويحتمل ان يكون مراده ما مر
في كلام الفاضل المحشي وقد عرف جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون الانباء المذكور صفة
للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في نفس الامر ومدلول كل كلام ما هو في نفس الامر اذ ح
يصح ان يقال كل حكم صادق اي مخبر عنه على ما هو عليه والجواب انه لا يلزم من صحة المناسبة
اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفي اتصاف بعضها به وان مدلول الكلام في نفسه
الصدق والكذب احتمال عقلي بناء على ان دلالة الالفاظ ليست قطعية فيوفق الكلام في ان كون الانباء
المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد في الصحاح وغيره من الكتب المشهورة **قوله** وهذا اولى
حاصل آه لانه يدل على وجه المناسبة في التسمية علياوه وفي ما ذكره في الحق على ان المعنى المطلق لا يكفي في
وجه التسمية **قوله** فان مفهوم آه دفع لما يقال ان الحقيقة صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة الواقع
فلا يصح تعريفها بها وحملها عليها بهو هو وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها وان كانت صفة
للواقع لكن المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع اياه من المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم الاترى

بوصف

الاترى انه يصح ان يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه
معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع فاحمل **قوله** الا انه مركب آه جواب عما يقال انه لو كان صفة للحكم
لصح ان يشتق منه صفة كما يشتق من الحقيقة فيقال حكم حق **قوله** كذا افاده الى آخره
قال في شرح التلخيص عرفوا الدلالة اللفظية الوضعية بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان
الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعني الفاهمية فهو صفة الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول اي
المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح حمله على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم اجاب بان الانفهام الذي هو صفة
اللفظ فان الفهم وحده وان كان صفة الفاهم وكذا الانفهام وحده صفة المعنى الا ان فهم المعنى
من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ او انفهام المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ وفهم المعنى والانفهام منه
مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل ان يقال اللفظ منفهم منه المعنى **قوله** وبعض الافاضل
اراد به السيد السند حيث رد ما قاله الشارح في شرح التلخيص بما حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ
صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم
انه يستلزمه واين الاستلزام من الاتحاد قال والاولى ان يقال ان امثال هذا محمول على التسامح
من القوم واعتمادهم على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا بد ان يقصد بتعريفها به
ما هو صفة اللفظ اعني كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا تشتبه فالمقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى
قوله فالمعنى تعين اذ لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة الحكم بل محمولا على التسامح على ما حققه بعض الفضلاء
يكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالته عليه واعتمادا على فهم السامع
قال المحشي المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنظور اولا في اعتبار المطابقة هو الحكم الذي هو في
الحقيقة اول لعل المراد بكونه منظورا فيه اولا انه يذكر في اعتبار المطابقة اولا حتى يرد عليه ما ذكر
بل المراد ان الذي يلاحظ اولا في حصول هذا المفهوم اعني كون الحكم مطابقا بفتح البا هو الواقع لانه

الفاعل الصحيح لما سواه ذكر مقدما او مؤخرا ولا يخفى انه ما بنيت على هذا التقدير تأمل **قوله** لا يقال
هذا صادق آه يعني ان الظاهر ان يكون المراد في قوله ما به الشيء الغير الشيء فالمعنى الامر الذي
بسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك انه يصدق على العلة القابلية لان الانسان مثلا انما يصير ممتازا
عما عداه بسبب القابل والحادة اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون انسانا بل لا يكون ممتازا عن غيره
لما تقرر من انه لا تمايز في المعدوم فيلزم ان يكون العلة القابلية ماهية لمعلولها وهو باطل **قوله**
لانا نقول القابل ما به الشيء موجود آه القابل ما بسببه الشيء موجود في الخارج وذلك لانا لا نقول بان يكون
اثر الفاعل نفس الماهية وذلك لانه يستتبعها ثم استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع منه
الوجود ويصفها به على ما قال الحكماء القائلون وغيرهم القائلون بان الماهيات مجعولة
فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع ثم العقل
ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد يستتبعها الفاعل في الخارج ثم يصفها
العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتبارا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلها
من الضوء المخصوص وليس هناك ضوء متقرر ثابت في نفسه يجعلها الشمس متصفا بالوجود لكن العقل
يعتبر الوجود ويصفه به فيقول وجد الضوء بسبب الشمس واما ان يكون اثر الفاعل الماهية
باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشاؤون
وغيرهم القائلون بان الماهيات ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو ثبوت
الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفة به في الخارج
واما الماهية فهي اثره باعتبار الوجود لا من حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه
ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل
الشيء الموجود في الخارج اما بنفسه او باعتبار الوجود **قوله** لا ما به الشيء آه يعني ليس اثر
الفاعل كون الشيء ذلك الشيء بل اما نفس الماهية او الماهية باعتبار الوجود واما كون الماهية
ماهية فليس بجعل الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما جعل واما

٣٥

واما عدم التمايز في المعدومات فانما هو في الخارج لا في انفسها فان الماهيات ممتازة بعضها عن بعض
في انفسها ولا مجال للنزاع في هذا وان فسر بعضهم قولهم الماهية مجعولة او غير مجعولة به اذ لا
صحة على ما يشهد به الفطرة السليمة وانما النزاع في كون الماهيات مجعولة او غير مجعولة بالمعنى الذي مر
من ان اثر الفاعل نفس الماهيات او الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلا
من ان هذا الجواب اعني ما للبعض على مذهب من قال ان الماهيات غير مجعولة واما من يقول بان الماهيات
مجعولة فلا اذ لم يذهب احد الى ان الماهية مجعولة بمعنى كون الماهية ماهية اذ لا معنى له ولا يصلح محلا
للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرنا فعليك الرجوع الى شرح المواقف والحواشي التي علقها على
حكمة العين وشرح الزوراء للمحقق الدواني **قوله** فيرد الاشكال اذ لا يصير محصل السؤال ما به الموجود موجود
وهو لا يصدق على العلة الفاعلية **قوله** ولا نعني بالتسليم آه يعني لا نسلم اولا ان الشيء هنا بمعنى الموجود
بل بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا او ان سلمنا باعتبار ان الاول في الموقف المحمل على
الحقيقة لا احتراز عن المجاز ولكن يصير الحاصل الاعمال فرق بين ما به الموجود موجود فانه الفاعل وبين
ما به الموجود ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود متصف بالموجود
وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الشيء الموجود الممتاز عن جميع ما عداه
وما ذلك الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود ممتازا عن الموجود الممتاز بل تأثيره
في نفسه او في اتصافه بالوجود على ما حقق فان قيل لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور سببيتها
قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيره وهذا كما قالوا الجوهر
ما يتقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما **قوله** وبه يظهر آه اي بما ذكرنا
في بيان الفرق بين ان الماهية ما به الشيء ذلك الشيء **قوله** وقد يحمل احدهما آه الثانية
اذ لا صحة لرجوع الاول لان الضمير الثاني محمول على الاول والمحمول هو الماهية لا الذات
فالمعنى الذي بسببه الشيء ذلك الشيء بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الشيء له الى غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف
الى ما قالوا في تعريف الذاتيات بالمعنى الاعم بانه لا يعلل ثبوته للذات **قوله** ولا يتوهم الاشكال آه اذ الفاعل

ليس الامر الذي هو سبب المفعول ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف آه
انما قال ظاهر التعريف لان مآل التوقف على ما بيناه هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك
الامر والعرض ليس كذلك فان الماهية في اتصافها به سواء كان لازما او مفارقا يحتاج الى غير ذلك
العرض يكون علة لثبوته سواء كان نفس الماهية او غيرها مثلا الانسان في كونه ضاحكا يحتاج الى التعجب
مثلا كونه ضاحكا عن التعجب لكن يبقى الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهرا وباطنا فان الانسان
في كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير الناطق لان ثبوته له غير معلل بشيء اما بالجزء فظ واما بنفس الذات
فلتقدمه عليها فما قاله الفاضل المحشي من اندفاع النقض بالذاتي والعرض باطنا سهو ولعل المحشي
انما لم يتعرض لهذا النقض لان المقصود توقف الماهية بحيث يمتاز عن العرض كما يدل عليه قول الشارح
بخلاف الضاحك آه فدخول الذاتي في تعريفها لا يضر بالمقصود ويؤيد ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء
من انه جرت عادة القوم في ابتداء مبحث الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية
وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد يشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيء لنفسه كالكلي
للكلي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكل والجزء فتدبر قوله وحمل هو هو آه رد لما قيل
ان هو هو علم في الاتحاد والباء فيه متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد الاتحاد في
المفهوم فالمعنى ما يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على العرض لانه
غير متحد به في المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو هو هو الاتحاد في الصدق على ما هو الاصطلاح
فان معنى حمل المواطاة اعني هو هو اتحاد المتغايرين في الصدق وحمله على خلاف المتبادر والاصطلاح
الذي وجب الاحتراز عنه في التعريفات فلا يرتكب عليه مع ان الوجه الصحيح هو ان يكون الباء
للسببية والضمير للشيء ظاهر متبادر سالم عن ورود النقض على انه يرد على هذا التقدير ان يكون
المحدود ماهية للحد اذ يصدق عليه انه ما يتحد الحد معه ايضا كذلك قوله هذا آه خذ هذا
او هذا كما ذكر قوله لكان اخصر لكن الذكر اظهر واسبق الى الفهم قوله اي بالكنه آه المقصود منه
دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من انه يلزم ان يكون الذاتيات اظهر من العوارض لانه

لا يمكن تصور الشيء بدونها بان يتصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع ان ليس المراد بالتصور في قوله
ما يمكن تصوره الا آه التصور مطلقا ولا التصور بالوجه فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور
بالكنه فالمعنى ان ما يمكن تصور الشيء بالكنه بدونه فهو من العوارض وتصور الشيء بالكنه
بدون تصور ذاتياته وماهيته محال قال الفاضل المحشي لا يخفى عليك ان المقصود من تعريف
الماهية تميزها عما سواها فينبغي ان يخرج اجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها
مع انه على تقدير ارادة التصور بالكنه يبقى الاجزاء داخلة فيها اقول مقصود الشارح من قوله بخلاف آه
بيان مغايرة الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يعرض لنفسه
كالمفهوم والكلي فكان محل ان يتوهم ان جميع العارض والمعروض واحد واما مغايرة الماهية
للاجزاء فقد ظهر من تعريف الماهية اذ المراد بقوله ما به السببية التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية
ان ماهية الشيء مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المغايرة بين الماهية
واجزائها قوله واما تصوره بالوجه آه بيان لسبب تقييد التصور بالتصور بالكنه يعني لو لم
يقيد به لدخل الذاتي بالمعنى الاعم في العوارض لانه ما يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه ويمكن ايضا
تصوره بدون العرض قوله فيحمل عليه استفادة آه تعرض لاستفادة جميع التعريف وكشف فائدة العوارض
على قوله ما يمكن تصوره بدونه ان العرض ما يمكن تصور الشيء بدونه والذاتي بخلافه اي ما لا يمكن
تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص اعني ما يمتنع انفكاكه عن الشيء
ويستلزم تصوره تصورها اذ يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشيء بدونها ضرورة ان تصوره مستلزم لها
بحيث يستحيل الانفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتي منعا ولا يخفى عليك انه كما ينتقض تعريف الذاتي
باللوازم المذكورة منعا كذلك ينتقض تعريف العرض بها جمعا فاختيار الاستفادة في توضيح الاعتراض
تطويل للكلام فالاولى ان يقول انه يرد على التعريف المذكور للعرض اللوازم البينة بالمعنى الاخص الا
ان يوجه المقصود من ذكر الاستفادة اشارة الى ورود الاعتراض على كلا تعريفيها ودفعه عنهما
ومع ذلك نظر فيه لورود الاعتراض عليه اجمالا الكلام على التعريفين تأمل قوله وجوابه يعني الاستفادة اولا

قال بيان حكم العرض لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم ان يكون حكم الذاتي بخلافه وعلى تقدير التسليم
لا نم ان الاستفادة المذكورة تكون بطريق التعريف اي بحيث يصلح ان يكون معرفا للذاتي مساويا له
لم لا يجوز ان يكون المستفاد حكما عاما شاملا له ولغيره كما ان ما ذكره اعني ما يمكن تصوره بدونه
ليس معرفا مساويا للعرض يدل عليه من التبعيضية في قوله فانه من العوارض ويؤيده
ما قال في شرح المطالع للذاتي خواص ثلث الاولى ان يمتنع رفعه عن الماهية بمعنى انه اذا
تصور الذاتي وتصور معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية انه يجب ثبوته لها بمعنى انه لا يمكن
تصور الماهية الا مع تصوره ومع التصديق بثبوته لها وهما ليستا بخاصتين مطلقتين لان
الاولى يشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى وعلى تقدير الاستفادة بطريق التعريف
نقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي انه لا يمكن تصور ذلك الشيء بالكنه
بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا وبالذات او لا
بان يكون ملحوظا تبعا اذ ليس تصور ذلك الشيء الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه اصلا والمستلزم لتصور
اللازم ليس الا تصور الملزوم بطريق الاخطار بان يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم
بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار والقصد والا لزم
ان يكون الذهن منتقلا من ملزوم واحد الى لازمه والى لازم لازمه الى ما لا يتناهى
في الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتي عليها قال قيل قد صرح السيد الشريف في حاشية شرح المطالع
بان الخاصة الثانية للذاتي اعني ما لا يمكن تصوره بدونه مما لا بد فيه من تصور الذاتي والماهية
بطريق الاخطار ولا يكفي فيه اخطار الماهية فضلا عن تصورها قلت المحتاج اليه هو التصديق
بثبوت الذاتي لها ضرورة انه تصديق لا بد فيه من تصور طرفيه بالذات لا استلزام تصورها لتصوره
يرشدك اليه عبارته قوله على ما نص عليه في حواشي المطالع قال السيد الشريف في بيان قوله ان المستلزم
لتصور اللازم تصور الملزوم التفصيلي فربما يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا يستمر انتقاله
اذا تصور الملزوم كان ملحوظا قصدا اخطارا بالبال يستلزم تصوره على هذا الوجه تصور لازمه البين

وفي هذا المقال البحث

وفي هذا المقال البحث نص عليه في حواشي المطالع فليرجع اليه **قوله** وايضا زمان تصور اللازم ثان
عن الايراد المذكور يعني ان معنى قولنا الذاتي لا يمكن تصور الشيء بدونه انه لا يمكن تصور الشيء بالكنه
في زمان لا يكون الذاتي متصورا فيه وذلك الزمان ضرورة ان تصور الشيء بالكنه لا يكون الا بتصور ذاتياته فيكون
تصور الشيء عين تصور ذاتياته فلا بد ان يكونا في زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانه في زمان غير زمان
تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم مغاير لتصور الملزوم وتابع له لامتناع توجه النفس نحو الشيئين في زمان
واحد واذا كان زمانا تصورهما متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لانفكاكه عنه
في زمان تصوره فلا ينتقض حد الذاتي باللوازم المذكورة لا يقال لان تصور الملزوم مع تصور اللازم
لا تستتبعه له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم
بين المعد والمعد له مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والموقوف ما يلزم من تصوره تصور آخر
مع ان المبادي معدات للمطالب قال قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن
تصور الملزوم قلت معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير
زماني التصورين فان تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين رد عليه الحال في تصور الذاتي
كذلك ايضا تامل قوله الاولى في الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته
مجردا عنه كما ان معنى امكان تصوره بدون العرض امكان ملاحظته مجردا عنه اقول كلامه ان اراد
معد حقيقة فهو باطل لان المعد ما يمتنع اجتماعه مع المعد له ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور اللزوم
قد يجامع تصور اللازم وان اراد انه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان المبادي معدات
فان المعدات الحقيقية هي الحركات الواقعة فيها وتسمية المبادي معدات على سبيل التشبيه نص عليه السيد الشريف
قدس سره في حواشي شرح الرسالة فهو لا يفيد اذ يجوز اجتماعهما فيرد النقض على تقدير الاجتماع وهذا البحث
متوجه في قوله ولقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى اللزوم الذي اعتبروه في اللوازم
البينة هو ان لا يتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلك صرح العلامة التفتازاني في شرح
في بحث الاضافة ومنع تغاير زماني التصورين بعد الاستدلال عليه راجع الى الدليل الا ما هو

وحاصله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم معدا وذلك غير لازم في جميع الملزومات بالنسبة
الى لوازمها البينة لجواز ان لا يتوقف اللازم على الملزوم اصلا بل يكون الامر بالعكس كالاعدام بالنسبة
الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة في مفهوماتها وتعقل الاضافة موقوف على تعقل الملكات لكونها
طرفا لها كانت الاعدام موقوفة عليها او لا يتوقف شيء منهما على الاخر كالمتضايفين فانهما يحصلان معا
من غير ان يتوقف احدهما على الآخر والابطال المتوقفة خلاصته ان اللازم منحصر في العلة والمعلول الذي معلول لها
علة واحدة فعلى التقدير ان يكون الملزوم علة معدة يكون زمان تصور الملزوم مغايرا لزمان تصور
اللازم وعلى التقدير الآخر يكون زمان تصور الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما حررنا لك توجيه
المنع ظهر ان اعتراض المحشي المدقق بتعديل هذه الحاشية بان جوابه الثاني لا يجري في الاعدام بالنسبة
الى ملكاتها وفي المتضايفين مبني على عدم التدبر في وجه المنع المذكور وجه التامل ان وجود الماهية
ليس الا وجودات الاجزاء فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتي ولذا قالوا التغاير
بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم
كما لا يخفى والجواب الحق ما ذكره بقوله الاولى وحاصله ان في الذاتي تصور الذات بدونه غير ممكن
لان وجوده وجوده كما ان المتصور ايضا غير ممكن وفي اللوازم المتصور ممكن لكن المتصور هو انفكاك الملزوم عن
اللازم فمح وهذا كما قالوا ان في الكلام الغرضية فرض الاشتراك ممكن والاشتراك المفروض محال لاختلاف الجزئي
فان الفرض والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك في حواشي السيد على شرح مختصر الاصول **قوله** وهذا العذر يكفينا
يعني هذا العذر وهو الانفكاك اعني كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا في الوقوف عن الحكم بان اللازم
دائما في قسم الخارج عن الماهية اي اللازم والمفارق فلا بل يجب فيه الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب
ففي هذا اشارة الى دفع ما توهم ان القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك
الهادم للزوم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا المغايرة بين الزمان **قوله** وفيه بحث اه
اعتراض ثان على قوله فان ما يمكن اه يعني ان اريد بالامكان في قوله فانه يمكن تصور الانسان بدونه الامكان
الخاص بمعنى سلب الضرورة عن جانبي الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشيء بالعرض وهو مح اذ

حقيقة المعروض

اذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة المعروض [illegible] الا ممكن على ما ذكرنا اذ يصير محصله ان تصور كنه الانسان بدون
العرض [illegible] وتصوره [illegible] بدونه اعني به ليس بضروري فيكون تصور كنهه بالعرض جائزا اذ كل ما ليس بممتنع
جاز ان يكون تصور كنهه بدونه ضروريا بحيث ان اريد بالامكان الامكان العام اعني سلب الضرورة عن احد
الجانبين فهذا المعنى حاصل في الذاتيات ايضا اذ كما يصدق على الوضع ان تصور الانسان بدونه واجب
وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتية ان تصور الانسان بدونه ممتنع وكل ممتنع
ممكن بالامكان العام وتخصيصه لما لم يتم الامكان العام بشيء من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب و
الممتنع **قوله** وجوابه اه يعني انا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنهه بالعرض
بان يكون هو سببا لحصوله الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرض بان يكون مقارنا له الحاصل
المقارن بل في قوله ما يمكن اه تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه بمعنى معه لا به اذ المقابل بمعنى مع
معه لا به [illegible] تصور الانسان بالكنه مقارنا لغير العرض وتصوره معه ليس بضروري ولا محالة فيه
[illegible] تصور الشيء بالكنه بحيث يلزم تصور الامور العرضية من اللوازم البينة اقول هذا الجواب انما يتم
لو كان الباء في قوله بدونه للملابسة اما لو كان للسببية فالمقابل لقولنا بدونه هو قولنا به لا معه فالسؤال في
محل ولعل هذا وجه التسليم في قوله وكيف **قوله** يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد يعني ان الامكان في قوله ما يمكن تصور
الانسان بدونه داخل على التصور المقيد بتقييد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية لنسبة التصور الى بدونه
حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرض ليس بضروري يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرض
اما لو اعتبر كيفية لنسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه حاصلا بدون
العرض ممكن بمعنى ليس وجوده ولا عدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا محالة لان الامكان في
راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر فتأمل وتوضيحه ان قولنا الرومي الابيض ممكن
لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية لنسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية
نسبة البياض اليه فههنا نجوز ان يعتبر الامكان كيفية لنسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرض
لا كيفية لنسبة الكون بدون العرض اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض بان لا يوجد اصلا

لا بالنسبة يوجد او لا يوجد وصفها فتامل انتهى كلامه وجه التامل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد لقيد

يابا عنه الذوق السليم فانه تصير المعنى بخلاف الضاحك والكاتب من الامور التي يكون تصور الشيء

الحاصل بدونها ممكنا فانهما من العوارض اقول يستفاد منه ان الذاتي الاعم الذي يكون تصور

الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا تخرج جواب آخر للاعتراض السابق عن صدق

توقف الذاتي على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن المتصور

مع بخلاف الذاتي فان التصور بدونه غير ممكن البتة لتصور الشيء الا بتصور ذاتياته فلا يكون بدونه

ممكنا بخلاف تصور اللازم فانه مغاير لتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد هذا هو الجواب

الثاني الذي اشار اليه فيما نقل عنه **قوله** على ان التصور انما على انا سلمنا ان مقابل قولنا

بدونه به وان الامكان كصفة للنسبة فنقول ان تصور الشيء بالكنه بالعرض بان يكون العرض

سببا لحصوله غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للعرض نسبة خاصة يلزم من العلم العلم بكنهه كذلك

وقد قالوا انه يجوز ان يكون للمباين نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بما يباينه اخر وان لم يطرد

في جميع العوارض **قوله** ويمكن اعتبار اه جواب عن الاعتراض باعتبار السوق الثاني وهذا هو

الجواب الاسلم الاسبق الى الفهم يعني انا نختار ان المراد بالامكان في قوله مما يمكن تصور

الانسان بدونه الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه يتحقق في الذاتي بل مقيدا

بكونه من جانب الوجود فمعنى قوله مما يمكن آه ان تصور الانسان بالكنه بدون العرض يمكن وجوده

نفي عدم التصور بالكنه بدون العرض اي التصور ليس بضروري وهذا المعنى اي الامكان المقيد

بجانب الوجود غير حاصل في الذاتي اذ لا يصح ان يقال تصور الانسان بالكنه بدون الذاتي يمكن وجوده

يعني التصور ليس بضروري نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما مر لكن لم يعتبر في العرض

قوله قد اطلقها على الماهية لكن المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص

كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته

في حيز المنع قال السيد الشريف والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفي شرح التجريد قد يراد بالذات ما

سند المنع

ما صدق

ما صدق عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية **قوله** اورد الفاء بعد اورد الفاء

في قوله فالحكم ثبوت آه ايذانا بان هذا السؤال متفرع على ما سبق واما الفاء في قوله فالفصل

فهو دال على تفرعه وروده على ما قبله سواء كان منشأ ذلك اولا على ما هو طريق ايراد الاسولة

الموردة في الكتب فمن قال ان الفاء الثانية للتاكيد لم يات بشيء **قوله** مجموع امور يطلق احدها على الحقيقة

الحقيقة على الشيء هو هو وثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الشيء بمعنى الوجود فانه يصير

المعنى الامور التي بها الموجود هي تلك الموجود ثابتة موجودة ولا اختصاص في الغوية هذا المعنى لان عقد

الوضع مستلزم لعقد الحمل لزوما بينا كانه قيل الامور الثابتة ثابتة اذ حقائق الاشياء ثابتة

تلك الاشياء فوجودها وجودها وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه اذا كان الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية فيه لان الحكم اذ

المعنى ان ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج متحققة ووجود الكلي الطبيعي معركة بين العقلاء اذ

ليس المراد بالحقيقة هنا الماهية المفسرة بما به يجاب عن السؤال بما هو فان ذلك افراد الكلي

المعين او جزئي الشيء الطبيعي الكلية لجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الاختلاف

بالسوفسطائية بل المراد ان الاشياء التي نشاهدها ونسميها بالاسماء المخصوصة لها تحقق في نفس الامر فيكون قولك الحقائق

بنفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست تابعة للاعتقاد ولا معنى لها في نفس الامر ذكره للتحقيق ان لفظ الماهية

يطلق على معنيين ما به يجاب عن السؤال بما هو وما به الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول

بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول في الماهيات الجزئية واجتماعهما

في الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني في الاكثر هي الاخص في ذلك الشيء فاذا كانت

الاشياء موجودة كانت متحققة فهي موجودة والباحث لا فرق بين المعنيين فتعين ما قلنا وللعلامة الفاضل الحلبي

هنا عن هذا الاعتراض جواب في قوله فعرف الحقيقة ان يعرف بالماهية ما يحقق الشيء على الوجود فليس بما اولا

فلان الحقيقة بمعنى الماهية الموجودة غير داخلة في التحقق في الاشياء ثابتة لا تنع بكونه بذكر الكلي

مستدركا اذ الصغير المعنى ان الماهيات الموجودة للامور الموجودة متحققة ولذا عبر انه عن هذا المعنى

فقد ارشدنا اليا انه غير محتمل ومع المقام فتوجيه الاعتراض على ذكر التعريف لا يحتمله

وأما ثانياً فلأنه لا يخرج الكلام الذي بمعنى الموجود في اللغوية الحكم إذ قولنا الماهيات الموجودة وجعل
لا اتحاد في اللغوية وأما ثالثاً فلأنه يجب على المعترض أن يقول إن الذاتية في قولنا عوارض الأشياء وجودية
وماهيات الأشياء موجودة لأن المقابل للحقيقة بهذا المعنى إنما العارض لها الماهية مع قطع النظر عن الوجود
قوله وكون الشيء بمعنى الموجود إلخ قال بعض الفضلاء إن كون الشيء بمعنى الموجود لا يلزم منه نفي اللازم
النقض وقع الفساد لا مدخل للفساد في اللغوية الحكم أقول معنى قوله إن الشيء عندنا الموجود أن
معناه الموجود حيث قال في شرح المقاصد أما أنه يطلق على الموجود لفظ الشيء حقيقة بمعنى اللغوي
فعندنا اسم الموجود لما تبين شائع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازاً وما
ذكره أبو الحسين البصري ما بينه حقيقة في الموجود ومجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه فقد قال في شرح المواقف
خاتمة للمقصد السادس وفيها بحث لأن الأول في تحقيق معنى الشيء وبيان الخلاف الناشئ فيه وهو بحث
لفظي متعلق باللغة الشيء عندنا الموجود **قوله** إذ اللغوية بيان لكون المثبت في مجموع الأمور الثلاثة
وحاصله أنه لو لم يعتبر الأمور الثلاثة بما ذكر بل بمعنى آخر مشترك في الحقيقة بالعارض فيكون المعنى عوارض
الموجودات موجودة أو غير الأشياء بالمعدومات أو المعدومات فيكون معنى الأمور التي هي
المعدومات أمور موجودة أو غير الثبوت بمعنى سوى الوجود كالقدر مثلاً فيكون المعنى الأمور
التي هي الموجودات ثابتة مع مقصودها يلزم اللغوية الحكم فثبت أن المعنى والتفسير إنما هو مجموع
الأمور الثلاثة كما ذكره الفاضل المحشي من أنه فرق بين المورد والمعنى المحشي غير المورد
ليس بل مشاره قلة التدبر والمتابعة لظاهر قوله إذ اللغوية في قولك إلخ **قوله** قلما يحتاج
يعني أن رب للتقليل وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين أعني أصحاب الأذهان القاصرة
قوله كما نبه إلخ فإن المعتزلة ما تعتقده ونسميه بواجب الوجود فهو موجود في نفس الأمر لا
ما هو واجب الوجود في نفس الأمر موجود فيه **قوله** إلى ما ذكره بعض الفضلاء من هذه اللغوية يجب
الاحتقاد الذي هو حقيقة عرفية كما هو المحقق مستند من مذهب الشيخ من أن القضية ذات الموضوع
يوصف بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس بل بين اللغوية والعرفية العامة على ما ذكره المحقق

الحقيقة

المحقق الرازي في شرح الرسالة في شرح الرسالة إن ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة وقال السيد
في حواشي شرح المطالع أن أهل الميزان لا يخالف أهل العربية إذ هو بعيد وبيان مفهومات القضايا بحسب العرف
واللغة ولا يحتاج إلى ما ذكرنا ولذلك المعنى الذي ما كان فالتعليل بالنسبة إلى الأذهان القاصرة الغير الواقفة على اصطلاح
كلام المحقق والسائل الثابت تنبيه على ما زعمه فإنه اتفق الموضوع بحسب نفس الأمر ولذا الحكم باللغوية وكلام
قولك شيء شيء فإنه وإن كان مفيداً لكنه يحتاج إلى بيان المعنى بالنسبة إلى بعض الأذهان لأن اتفاق الموضوع والمحمول
مفيد إنما الوصف المذكور معنى مجاز في المعنى المجازي وإن اشتهر لا بد من بيانه لأن المتبادر المعنى الحقيقي
على ما تقرر في موضعه وهذا معنى قول المحشي في الحاشية الآتية فإنما نظر إلى قوله هذا الكلام مفيد وقوله وإلا كان
أبو النجم إلخ ناظراً إلى قوله ربما يحتاج إلى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قال بعض الفضلاء من أن اتفاق
الموضوع على الوجه المذكور كما هو مشهور فيما بينهم كذلك اتفاق شيء شيء على الوجه المذكور
مشهور فيما بينهم وأما بالنسبة إلى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين لأن اتفاق شيء
شيء على الوجه المذكور وإن كان مشهوراً لكنه مجاز والمعنى المجازي لا بد من بيانه بخلاف
اتفاق الموضوع على الوجه المذكور فإنه حقيقة اصطلاحية لغوية عرفية فلا حاجة له إلى البيان
قوله ليس مثل المثال الذي ذكره المسائل أو لا فرق بين الأمور الثابتة وبين الثابت
لما انتقل عنه **قوله** إذ قد اعتبره إلخ يعني أن السائل اعتبر المثال متحد الموضوع والمحمول لاتحاد الموضوع
والمحمول بحسب نفس الأمر ولذا الحكم باللغوية وفيه إشارة إلى أنه لو لم يعتبره كذلك بل اتحاد الموضوع بحسب
الفرض كما هو المحقق يكون مفيداً وبهذا اندفع ما أورده بعض الفضلاء من أن الوجه في العنوانات
كلها لأنا إذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب اللغة والعرف ثبوت الباء لج بالفعل بحسب نفس
الأمر كما هو مذهب الشيخ وفهم جمهور المتأخرين أو بالفعل بحسب فرض العقل على ما هو التحقيق في مذهب
الشيخ كما حققه الرازي في شرح المطالع لأن معنى القضية لا فرق بين عنوان قولنا حقائق الأشياء
ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث اتفق الأول بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الأمر بل مقصوده أن السائل
قد اتفق العنوان في المثال كذلك ولهذا قولنا من ذلك القبيل **قوله** ولكنا نقول إلخ أي لكن نقول

قد يتفق الموضوع والمحمول بحسب

قوله

بانه وتحريرا انما يحتاج ان لو كان حقائق الاشياء ثابتة فلما يحتاج في افادته الى البيان لعدم
ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التأويل والصرف عن الظا
لسهو المعنى المراد منه وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعري شعري فانه يحتاج الى التأويل
والصرف عن الظا لعدم سهو المعنى المراد منه وتبادره فحمله على تقدير شهرته فهو معنى مجازي
والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق ان السابق كان ناظرا الى كلمة التعليل
حيث قال فلان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان معنى وهنا في وهذا ناظر اليه حوالة
اعني الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التأويل وفيه انه لا يكون لقوله
ولا مثل ابا النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور
الافادة فهذا القول عدم ظهورها في شعري شعري كذا افضل واما ما قاله الفاضل الجليل
انه ان اراد حقائق الاشياء مستعملة في الموضوع له فليس فيه مجاز فهو امر بديهي البطلان وان
اراد المعنى المراد منه وان كان مجازيا لكنه لشهرته صار كالحقيقة في الفهم من اللفظ
احتاج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التأويل فليس لان المعنى المراد حقيقتها عليه قالوا
ان المحصول من هذا الشرح ان عدم الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهوم بحسب الاعتقاد قوله
وهذا المعنى الحاصل بجعل آه دفع لتوهم كون شعري شعري غير محتاج الى التأويل لان الشعر المقيد
بالآن والمعهود بانه فخر او المتصف بالبلاغة بعض افراد اشعاره فلو حمل اضافة شعري للعهد
ويكون المراد ان بعض شعري المعهود وهو شعر الآن كبعض شعري المعهود وهو المقيد بما مر
او المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظا المتبادر من المعنى الجميع للاضافة بلا تأويل
وحاصل الدفع ان معنى العهد سواء اراده بعض الاشعار المعين واما ملاحظة تقييد كونه الآن
وفيما فخر او موصوفا بالبلاغة فمما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتأويل والصرف
عن الظا قوله وكم فرق آه اي كم فرق بين شعري الآن كشعري فيما مضى او هو الموصوف بالبلاغة
ومن اراده البعض المعين سواء كان بالتعيين الشخصي او بالنوعي لعدم دلالة اراده

المعنى على التقييد المذكور لشيء من الدلالات على ان العهد بعض الذكر المحقق لفظا او تقديرا
او الحكمي والكل منتف ههنا كذا افضل وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء ان شعري
الآن كشعري فيما مضى او الموصوف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بالتعيين النوعي والتعيين
المعتبر في العهد ليس مقصورا على الشخصي فيجوز ان يراد بالاضافة البعض النوعي وهو الموصوف
بالبلاغة او فيما مضى لان الاضافة وان دل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوع او بالشخص الا
ان التعيين باعتبار كونه فيما مضى او الموصوف بالبلاغة فمما لا دلالة لها عليه قوله والمشهور آه نقل التوجيه المشهور
في بيان قوله بما يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان
بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على ظاهر العبارة الى بيان صدقه بالدليل الى بعض
الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تأكيدا للافادة فان السائل لما انكر الافادة آه بانه محتاج الى الدليل
فكيف كونه مفيدا لخلاف التوجيهين السابقين فان في ذكره بيان ظهور الافادة على ما مر قوله ويرد عليه
يعني يرد على هذا التوجيه ان شعري شعري ايضا قد يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل
كما انه في استقامة معناه يحتاج الى التأويل والتقدير اذ لا بد لاثبات ان شعري الآن كشعري فيما مضى او الموصوف
بالبلاغة من شاهد خصوصا بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ما قيل ان شعري شعري لا يحتاج
الى التأويل الا الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري ناظرا الى ما
يحتاج الى البيان واما جعل قوله ولا مثل انا ابو النجم آه مبنيا على وجه لم يذكر في الكتاب فمما لا يرتضيه
من له ادنى دربة بالاساليب كذا افضل ومن ههنا ظهر ركاكة ما قاله بعض الافاضل من ان المراد بالبيان
البيان بالدليل فيكون تأكيدا للافادة وقوله ولا مثل انا ابو النجم آه نفي للتوجيه المشهور في اتحاد المسند
والمسند اليه لانه ناظر الى قوله بما يحتاج الى البيان قوله والعلم جواب سؤال لدفع الاعتراض المذكور
بقوله فان قيل فالحكم آه وحاصله ان المراد بالجمع ما به الشيء هو هو وبالشيء ما يعم الموجود والمعدوم
ولو مجازا على ان يصح ان يعلم ويخبر عنه والثبوت الوجود والمعنى ان ماهيات الامور التي يصح ان تعلم وتخبر عنها
ثابتة في الخارج فلم يتوجه السؤال باللغوية وعلى ما ذكرنا لا يرد ما ذكره الفاضل الجليل لقوله يرد عليه

الحاكم احمد سعيد

ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا تطلق الا على الموجود بالوجود الاصيل فعلى تقدير تعميم الاشياء لا يكون اضافة الحقايق اليها
على اثبات قول ان اللغوية بعدم الافادة باقية في الكلام المذكور سواء اريد بالشيء الموجود او ما يشمل المعدوم
لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت لان هذا مبني على ما ذكره سابقا في توجيه السؤال من ان المراد بالحقيقة
الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك لكن على ما عرفت سابقا فبناء هذا الاعتراض على ... الكلام
على الفساد فان قيل الحكم بان ماهيات الامور التي يصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة لا يصح لان من جملة تلك الامور المعدومات
فلزم ان يكون ماهيات المعدومات ثابتة وليس كذلك قلنا المراد بالامور الجنس الكلي سيحققه الشارح في قوله ولا يتحقق العلم
وثبوت ماهيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر عنه يكفيه ثبوت ماهيات بعض افراده وهو الموجودات ثابتة قوله
والتصديق بها ان التصديق بثبوتها في نفسها وباحوالها ان التصديق بثبوت الاحوال لها ولا حاجة في ... قيل
ان الكلام في العلم بالحقايق وكيف يصح على التصديق بالاحوال ان العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة
الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء قوله فاللام في العلم للاستغراق الانواع يعني ان اللام التعريف في قوله والعلم للاستغراق انواع
العلم من التصور والتصديق فالمعنى جميع انواع العلم بالحقايق من التصور والتصديق متحقق وانما حمل على استغراق
الانواع لانه لو اريد استغراق الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالحقايق ثابتة متحققة وهو غير صحيح بخلاف
جميع الانواع فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وانما قال بمعونة المقام لان حمل الاستغراق
للانواع مما لم يعهد عند اهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيعاب الافراد وافراد
الجنس اولا هي الانواع قوله بمعونة المقام يعني انما حمل اللام على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام
الرد على اللاادرية وهو لا يحصل بحمل اللام على الجنس لانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم ضرورة انهم معترفون
بالشك والشك من التصور فلم ينكروا التصديق بها وايضا المقصود الاهم عن الاستدلال على وجود المحدثات
لا يتم الا بالتصديق بها وباحوالها ولا قرينة للعهد حتى يخص بالتصديق مع ان
التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق ويكون المعنى جميع انواع العلم من
التصور والتصديق متحقق فان قيل ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقا فضلا عن استغراق
النوع اذ ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما ان ثبوت الجميع كاف فيه ليس كذلك كما لا يخفى قوله

قوله ثم الاستدلال يعني ان الاستدلال على ان الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحيوة وغيرها
كما يحتاج الى العلم بان الحقايق ثابتة يحتاج الى العلم باحوالها بانها ممكنة وحادثة كما يحتاج في اثبات الصانع اذا تقرر
هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها متحقق وجه التقدير بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجود
المحدثات فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد ان العلم بوجود الحقايق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين الاول ظن وجه
التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا به اذ لا معنى للعلم بها الا التصور لها والتصديق بها وباحوالها فلا حاجة
الى التقدير الثاني ظن كفاية العلم بالثبوت والا فلا حاجة لتخصيص التقدير به اذ لا بد من العلم بالاحوال ايضا كما صرح في قوله
ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه الغلط الثاني بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها في نفسها او ثبوت
الاحوال لها فيشمل العلم بالاحوال ايضا قوله فقد غلط ظن يعني غلط الاول ظن كفاية العلم بالثبوت ولذا قدره (?)
والغلط الثاني ظن جواز التقدير قوله والثاني باعتبار المضاف يعني فان المصدر ثابتة المسند الى ضمير الحقايق
هو ثبوت الحقايق لو جعلناها مصدر مضاف والفعل كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى اي العدل فالحاصل ان ...
كفاية الاضافة ... في الكلام ... قوله لانه غير مراد لان المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على الكلام
المنكرين للعلم مطلقا فيكفيه اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقايق ولا حاجة الى العلم تفصيلا بها قوله ان اريد اجمالا
ان اريد بقوله لا علم عدم العلم الاجمالي بان يلاحظ بوجه يشمل جميع الحقايق فعدم هذا العلم ممنوع فان قولنا حقايق الاشياء
ثابتة متضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو علم اجمالي مع انه قد سبق ان المراد ما نعتقده حقايق الاشياء والاعتقاد لا يتحقق بدون
العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي قوله لا نعلم الحقايق بالعلم الاجمالي يعني نختار ان المراد جميع العلم تفصيلا ونقول انه ...
لان العلم في قوله العلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالكنه وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد
بالعلم بها العلم التصوري لانه المتبادر من العلم بالحقايق نفسها اذ التصديق علم باحوالها لا بذاتها فتقيد
العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على اللاادرية لانهم ايضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور
فيصير حاصل الكلام الا انه لا يجوز تقدير الثبوت اذ لو لم نقدره لكان المراد العلم بها بالكنه لكنه باطل
للقطع بانه لا علم بالحقايق تفصيلا فضلا عن ان يكون بالكنه والفاضل
الحلبي فهم ان مقصود المحشي انما تقييد العلم بالكنه على عدم ارادة الثبوت

انه كان الاول غلطا
انه كان الثاني غلطا
جابر اثبات الصانع كذا

فاعترض بان بينهما تنافيا لان الاول علم القدرة والثاني يقتضي تكييف يصح ان يكون

بحث تقييد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان ما ذكره بعيد عن المقصود بمراحل

والظن ان المحشي فسر قوله لا يخفى تقييد العلم بالعلم المذكور في قوله اذ لا علم بجميع الحقائق ولا يخفى ان قوله

في الجواب لا دليل عليه مع ان تعميم الشرح نافيه ليس عنه ذلك قوله لانا نقول لا دليل الخ اي لا دليل

على تقييد العلم بالكنه والرد على اللاادرية يحصل بعينه بان يكون المراد العلم الثابت للقدرة بالكنه

او بالوجه فيكون المعنى العلم بالحقائق الى القدرة بالكنه او بالوجه متحقق قوله مع ان تعميم الشرح

يعني ان تعميم الشرح قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق بحسب [illegible] التصور بها التصديق بها

وبالوجه ايضا يخفى ان تقييد العلم بالكنه لان التقييد بالكنه مبني على ان يكون المراد بالعلم التصور وان

لا يكون العلم بها متشابها وكذا للتصديق بها وباحوالها على ما مر وقوله انه يدل على شمول التصور والتصديق

قوله ولو سلم فبطلان الخ يعني لو سلم ان المراد العلم بالكنه لكن لا يلزم منه بطلان ما في التقييد من

تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك التقييد اعني بالكنه ويكون المراد العلم مطلقا سواء كان تصورا

بالكنه او بالوجه وتصديقا بها وباحوالها كما هو مقتضى الشرح اذ المخلص من ذلك البطلان كما يكون بتقدير

الثبوت يكون بترك التقييد المذكور وتعميم العلم ايضا كما لا يخفى وحاصل الجواب انا لا نم تحقق بطلان العلم

على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالتوقف المركبة منهما متنافية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت

وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والارادة الخالي منها منع الجمع لا يستلزم عدم احدهما

عين الآخر بل عدم احدهما عين الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور وبما حررنا اندفع

ما قاله المحشي المدقق فيه انه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك التقييد فيجب تقدير الثبوت لانه انه سلم تحقق التقييد

على ذلك التقدير [illegible] بطلان ذلك التقييد بانتفاء قيد لا لانتفاء التقدير اذ لا علاقة

بينهما [illegible] من التقييد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك القيد على ذلك التقدير فيكون استحالة

التقييد مستلزمة لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت فتدبر قوله وتوقف ثبوت الكل

[illegible] حاصله ايراد النقض على [illegible] العلم بثبوتها يعني ان اريد بقوله

العلم بثبوت الحقائق التصديق بثبوت جميع الحقائق فذلك ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم

وان اريد التصديق بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للعدول عن الظاهر وتقدير الثبوت اذ كما يجوز ثبوت

بعض كذلك [illegible] بعض الحقائق ايضا وقال المحشي المدقق اي قبل ثبوت الكل معلوم اجمالا لان [illegible]

فرد الحقائق للاشياء ثابتة فيتضمن العلم الاجمالي بجميع [illegible] والمراد ههنا [illegible]

قوله والجواب ان المراد الجنس يعني ان المراد بقوله حقائق الاشياء ثابتة جنس حقائق الاشياء فالمعنى جنس الحقائق

ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر فيرجع الى الايجاب الجزئي كذلك

كما في الرد على الخصم لان [illegible] السلب الكلي في المقامين قوله يرد عليه انه يجوز ان يراد [illegible]

[illegible] لكن لا يحصل ما هو المقصود [illegible] التقييد لان التنبيه

منه التنبيه على وجود ما يشاهد من الاعراض والاعيان وتحقق العلم بها ليتوسل به الى معرفة الصانع

على ما صرح به الشرح واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته والعلم به في ضمن ذلك البعض لجواز

ان يكون في ضمن فرد آخر سوى ما يشاهد فلا يحصل التنبيه على الوجود قوله والجواب ان المراد [illegible]

في قوله التنبيه على وجود ما يشاهد التنبيه على وجود جنس ما يشاهد اذ التوسل الى معرفة الصانع انما يتوقف

على وجود الجزئيات والعلم بها سواء كان ما يشاهد اولا اقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود

جنس ما يشاهد لا يكون الا في ضمن ما يشاهد لان معنى قوله التنبيه على وجود جنس ما يشاهد التنبيه على وجود

ما هو [illegible] سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر كما ان معنى قولنا جنس الحقائق ثابتة انه [illegible]

الاشياء ثابتة سواء كان في ضمن حقيقة واحدة او اكثر على ما هو مدلول الجنس [illegible] اذا كان المراد

بالجنس الجنس المتحقق فيجوز ان يكون وجود جنس ما يشاهد بهذا المعنى في ضمن ما يشاهد او في ضمن

فرد [illegible] لكن حمله على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس ايضا بعيد لا يدل عليه قرينة فالجواب

انه مبني على التلبيس او التلبيس تامل قوله فالكلام السابق على حذف المضاف اي جنس [illegible]

[illegible] لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما هو قوله ما يشاهد [illegible]

[illegible] في موضعه وقد حمل [illegible] على الجنس [illegible]

لانه ليس للمعنى الحقيقي حظ في وجود الخبر المشابه او جنس مشابه والجنس ليس بمشابه اصلا فلابد من تقدير
المضاف او يأول بشبه بهذا افراده قوله اولتقول بعد تقول النبيه على وجود ما شابه به حاصل مع
ان الكلام السابق ليس على حذف المضاف لان هذا الكلام اعني قولنا حقائق الاشياء ثابتة
تنبيه على وجود من مع الحقايق ولذا نبت تعقيبا فالحق ما الثبوت بين المشبهات لانها اظهر
وجود الكوني حصولا من غيرها ولذا لا يخفى عن الا في هذا الطولية لكن هو كفاية بهذا التنبيه
في التشبيه تامل قوله ويتم الفرق ويتراه الفرق بين مذهب العنادية والعندية ان العنادية
ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقادات ودونه ويلزم من ذلك
نفي الحقائق بالمرة لانها اذا لم تتميز في انفسها ارتفعت بالمرة والحقائق عندهم كالسراب
الذي يحسبه الظمآن ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعية اعتقاد ويدل على ذلك قول الشارح ويدعون
الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر حيث نفى التحقق والتقرر والعندية يقرون ثبوتها وتميزها في
نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد ويعتقدون انه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت
الحقائق عن نفس الامر بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها
فيها بتبعية الاعتقادات وهذا كما ذهب اليه المصوبة من تصويب كل مجتهد وكما في قواعد
العربية فانها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار اهل اللغة
العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطهم ولذا يتصف بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم
ليست تابعة للحقيقة كما هو عندنا فانا نقول الحجر حجر الشيء مرا لانه في نفسه كذلك وهم يقولون   هذا ای
هذا الشيء حجر لانا نعتقد كذلك وهذا يتبين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه
عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء في نفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص
مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما تقرر ان تقديم المضاف اليه على المضاف صحيح
على لغة الفرس والعكس ايضا صحيح بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ما قد صرح به المحشي
على مذهب النظام كما سنحرر او قال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العندية ينبغي ان

يخرج كون نفس الامر ظرفا لنفسها والعندية كونها ظرفا لثبوتها ولا يخفى ان هذا الفرق انما يتم لو كان الثبوت
في قولهم بمعنى الوجود فيدل على ان نفي ظرفية نفس الامر لوجوده لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء بالكلية
ظرفيتها كما حقق في محله اما اذا كان بمعنى التميز كما سنحرره فانتفاء ظرفية نفس الامر للتميز يستلزم
انتفاءه بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها ايضا فالتعويل على ما ذكرنا فان قيل عبارة الشارح في بيان
المذهبين ناظرة الى الفرق الذي اعتبره بعض الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت في الثاني
دون الاول قلت لفظ الثبوت لا يخفى حينئذ فان نفي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرة والثبات
التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر قوله لانهم معاندون اي
يعاندون العقلاء والحكماء في ثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم
ثبوت [illegible] نسبة امر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يحكم بالحقائق الا
اوهاما وخيالات كالسراب فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا رسول لان الكل راجع الى اصل
واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثر وان التمايز انما هو بحسب التعينات الوهمية
كما ذهب اليه الصوفية لكن ينتقض كلامهم وما يتغير ولا تلزمهم وبما حررنا اندفع ما توهم ان قوله ويدعون
الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر في نفس الامر يدل على انهم ينكرون ثبوتها وان انكارهم مختص بالنسبة
وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقائق نسبة كانت او لا على ما عرفت فالاولى ان يقال
ويدعون الجزم بعدم العقائد في نفس الامر ولعل الباعث على تخصيص التنبيه ان قوله اذ ما تقتضيه
بديهة العقل ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لشبهة
علمائهم فيجوز ان لا يختص مذهبهم ويختص منشأ مذهبهم قال في شرح المواقف
ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود
اصلا وانما نشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة قوله وبه يظهر
اي بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على ان انكارهم
ليس مخصوصا بحقائق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم الثابت

في نفس الامر لانكارهم نسبة امر الى آخر مطلقا **قوله** فمخصص له تغير ان بعض الشراح الكلام بحقايق
الموجودات ما لا يذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقايق الاشياء جريا على وفق سمتهم فان الكلام في
ثبوت حقايق الاشياء **قوله** والاظهر الى آخره بمعنى ان الاظهر ان يحمل الاشياء ههنا ليرفع قول الشارح
منهم من ينكر حقايق الاشياء على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم لعدم ما يستلزم ان يعلم ويخبر عنه **قوله**
اي تقررها يعني ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقي اعني الوجود الذي هو بمعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم
والوجود اذ هو تقررها واعتبارها مع قطع النظر عن فرض الفارض لان الكلام ليس في الاستحقاق مخصوص
بالموجودات التي هي نسبة والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر لا متعلقة
بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد وقد اقتضى الجلي اي تقررها وكونها على قرار واحد
فانه لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا ثبوتها في بعض الاوقات وجودها وثبوتها ولو
اعتقدنا عدمها فمعدومة فلا يكون لها في حد ذاتها تقرر وقرار الا في وقت اعتقادنا الثبوت بالتقرر
لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من انا لو اعتقدنا ثبوت الشيء فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة
الى المعتقد انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان التقرر على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون
اخص من الثبوت لانه اراد به الوجود الذي يكون على قرار واحد حين ما ذكر للاكثرين الثبوت مطلق
والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد او لا فلا يكون تقرر حقايق الاشياء ثابتة بل ردا
على العندية لانهم ايضا قائلون بثبوت الحقائق وانما ينفون حينئذ التقرر ولو حمل الثبوت في قوله
حقايق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن لذكر ترادف الوجود في الثبوت والكون في ترك
المعنى المتقدم وجه واما ثانيا فلان ما ذكره من تفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت الى آخره
بعينه جار في التقرر بان يقال لو اعتقدنا تقرر الشيء فهو متقرر على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد
فينبغي ان لا ينكروا التقرر **قوله** وهم يقولون مذهب كل قوم حق فان قيل ما من الحق والباطل
اذ لا يمكن نسبة خارجية يطابقها الحكم او لا اجيب بما ذهب اليه النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد
وعدم مطابقته له اقول قد سمعت منا سابقا ما يغني عن اعتبار رجح التحقيق مع انه على هذا لا فايدة

لا فايدة في ايراد هذه المقدمة بعد القول بان الحقايق عندهم تابعة للاعتقادات **قوله** هذا
الزعم يعني القول الباطل وهو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدها القايل او لا
فلا يرد ما قال بعض الافاضل ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان وبالزعم
ويؤيد ما قلنا ما قال الشريف في المطول في بحث الاسناد الخبري كما قال المشكوك ليس
عمل ليكون صادقا او كاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق بل مجرد تصور كما صرح به ارباب
المعقولات لانا نقول لا حكم ولا تصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة او لا وقوعها
وقد هذا لم يحكم بشيء من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار فهو كلام
خبر لا محالة **قوله** ان لم يتحقق نفي الاشياء اي لم يثبت نفي جميع الاشياء الذي ادعيتم بقولكم
لا شيء من الحقايق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شيء من الاشياء في نفسه
ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلي تحقق الايجاب الجزئي والا لزم ارتفاع النقيضين وان ثبت
النفي في نفسه فقد ثبت ما هيته في نفس الامر لانه حقيقة من الحقايق قال بعض الفضلاء في
عزه هذه العبارة ان لم يتحقق نفي الاشياء اي ان لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي لم يكن
شيء منها منفيا اذ المنفي ما اتصف بالنفي وقام به النفي واذا لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف
بنفي النفي ونفي النفي اثبات اذ هو ملزوم له فلزم الثبوت وان تحقق النفي فقد ثبت
ما هيته من الماهيات اذ من جملة الماهيات النفي وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها
اقول فيه بحث لانا لا نسلم انه اذا لم يتصف الاشياء بالنفي يلزم ان يتصف بنفي النفي ~~لجواز ان~~
~~لا يتصف لا اتصاف بالنفي هذه الاتصاف بالنفي لا الاتصاف بنفي النفي لا يكون الا اثباتا~~

قال بعض الاتصاف والنفي عدم الاتصاف بالنفي ... نفي النفي

ثابتة في انفسها فلا يتصف بشيء منهما ولو قيل ان عدم الاتصاف بالنفي يستلزم الاتصاف بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة السالبة المحمول والسالبة لزم الالزام منكري اجلى البديهيات بمقدمة خفية على العلماء بل فاسدة عند الاذكياء على ان شقي الترديد ليس على طرفي النقيض اذ يحتمل التحقق في الشق الاول على الاتصاف وفي الثاني على الثبوت والا لما لزم ثبوت ماهية النفي اذ اقتضاء في شيء يعني انما يستلزم ثبوت المثبت له لا ثبوت المثبت مامل **قوله** ويرد عليه الخ يعني ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت شيء ما في نفسه بل يجوز ان يرتفعا ويكون محالية من جملة الموهومات قال الفاضل المحشي والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله انما ادعيتم من نفي الاشياء ان زعمتم انه متخيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتم وان زعمتم انه محقق ثابت فقد اقررتم بثبوت عرضنا ايضا واياما تزعمون فمرحبا بالوفاق اقول المقصود الاستدلال اثبات ان الحقايق ثابتة لا مجرد ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون النفي متخيلا يدل على ذلك قول الشارح تحقيقا والزاما **قوله** فالصواب ان يقتصر على الشق الاخير حاصله انكم جزمتم بنفي الحقايق مطلقا موجودة كانت او معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقايق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقايق وقد ادعيتم انه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم في اثباته بالشبهة فقد ثبت بعض ما نفيتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل ان يقال ان النفي من جملة المتخيلات

الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي **قوله** قد يتوهم يعني ان بعض الناس توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون الحقايق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقيقة الخارجية فتكلفوا التوجيه الالزام بانه اذا ثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو قسم من العرض الموجود في الخارج لانه اما كيف او انفعال على ما قيل **قوله** ويرد عليه حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكري اجلى البديهيات بامر خفي فان البهمان يقولان ان العلم موجود بل هو من جملة المخيلات والدلايل المثبتة له مخيلات باطلة كيف وقد انكره جماعة مثبتة للحقايق فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه ملزما به اذ لا عجب كون الملزم به معتقدا لمن يتمسك به ذكره الفاضل المحشي انه لا يتم الالزام عليهم بل يترسع دائرة مقالهم لان المتمسك به المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر **قوله** لا يقال الخ حاصله انه لا حاجة في توجيه الالزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصورا على الوجود الى ما ذكر بل هو تام بدونه لان تقرير هذا الالزام في المحقق وهو بعينه الوجود لكون انكارهم مقصورا على حقايق الموجودات فيصير المعنى ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت شيء منها وان وجد النفي في الخارج فقد ثبت امر موجود في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لانه ترديد بين وجود النفي وعدمه فان قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الجلبي في تحرير توجيه هذا السؤال يعني ان هذا الايراد مشترك الورود بين هذا الاحتمال قول ذلك المتوهم وبين

قوله لان الشايفة اخذ الوجود في الدليل الالزامي لان ترديد هذا الالزام في التحقق اذ معه
الترديد في الاشياء اما متحقق او غير متحقق وهو اي التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى
المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء على تقدير الثاني اي على تقدير تحقق
النفي انتهى اقول فيه بحث لانه ان اراد انه يحتاج تصحيح شقي الترديد الى هذه المقدمات بان
يكون ترديدا الى الامور الممكنة الوجود فانه اذا لم يبين بتلك المقدمات وجود النفي يكون
الشق الاخير محض احتمال زعمي على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة
فنقول كون الترديد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور الممتنعة ايضا كالطريق الخلف
بحيث لا يمكن له التكلم بل مسطور في الكتب وان اراد الحاجة اليه على تقدير فرض الشق الثاني
لا يلزم تحقق شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والا لم يثبت
والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء على تقدير الشق الثاني فهو غلط بديهة لانه اذا فرض وجود
النفي ثبت الذي سواء كان ممكنا او محالا قوله لانا نقول ليس ههنا آه حاصله
ان التحقق ههنا اي في الترديد ليس بمعناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي اذ لو كان بمعناه لا
يكون الشق الاول من الترديد اعني قوله وان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت فيهما لانه يكون
المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي
في الخارج لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودة في الخارج لجواز ان يكون النفي المتعلق
بجميع الاشياء ثابتا في نفسه معدوما في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء فيه اذ يجوز ان يكون
تلك الاشياء متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع المعدوم قوله عدم تمامه على

اللادرية

اللاادرية ظاهر لانهم لا يدعون الجزم بمقاصدهم من المقدمات حتى يتصور النزاع معهم بخلاف
الطائفتين الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقائق والعندية الجزم بعدم ثبوتها في نفسه
قوله ففيه تامل بقطعة وجه التامل ان حاصل قولهم نفي تقرر الاشياء هو انه لا نسبة متحققة
في نفس الامر متقررة فيمكن ان يقال ان لم يحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحقق نسبة
الثبوت او الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين ثم يرد عليه مثل ما ورد في الزام العنادية من ان
عدم الارتفاع من جملة المخيلات عندهم انتهى يريد انه ليس مرادهم بهذا القول
نفي التقرر في نفسه او لا نزاع في كونه اعتباريا بل مرادهم نفي نسبة التقرر الى الاشياء فالمراد
بقوله لا نسبة متحققة اما نفي جنس نسبة التقرر الى الاشياء او نفي جنس مطلق النسبة لانه اذا لم
يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالجملة فيمكن ان لم يتحقق نسبة الثبوت
في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحقق نسبة
النفي فقد تحقق حقيقة من الحقائق في نفس الامر ففيه اثبات بعض ما نفيتم ويرد عليه
ان عدم خلو الواقع عن احديهما مخيل تابع لاعتقادنا وليس في نفس الامر شيء منهما
هذا حاصل ما نقل عنه فان قلت ان اراد بقوله الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين انه
لا يخلو عن تحقق احديهما كما يدل عليه السياق فلا نسلم ذلك بل اللازم ان يكون ذات احد
يهما فانه لا يرى ان ليس شيء من نسبته ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري
مع ان نقيضهما متحققا في نفس الامر اما الثانية فلكونها كاذبة واما الاولى فلانها
لوكانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقق طرفيها ثم انه متصف بالامتناع فيه

لكن اتصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المثبت فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر ولنا ان الوقع لا يخرج عن ذات احديهما يعني ان الاشياء اما متصف بهذا او بذاك نختار انها نسبة السلب ولا يلزم من اتصاف الاشياء بها ثبوتها وتحققها حتى يكون فيه اثبات بعض ما نفيتم لجواز ان يكون اعتباريا مع اتصاف الاشياء به كما في لزوم اللزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر ان ليس المراد بالتحقق الوجود بل التقرر والثبوت في نفس الامر فاذا كان النفي امرا في نفسه كان شيئا لما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد والفرض المحض كما زعم العندية هذا ما عندي ولعل عند غيري احسن من هذا **قوله** قال في شرح المقاصد آه قاله تائيد لقوله فقيه تامل يعني انه رام على العندية على ما قال في شرح المقاصد واشارة الى ان بين كلامه نوع تدافع حيث اعترفوا بتحقيق اثبات الشيء او نفيه وفي بعض النسخ بحقية اثبات الشيء او نفيه والتوفيق نظرا الى قولي كل منهما اعني انكار الحقايق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما اورد كلمة او مع انهم اعترفوا بهما نظرا الى ان في اثبات التناقض يكفي احديهما **قوله** هذا دليل اللاادرية وفيه اشارة الى دليل العندية ايضا حيث قال فان الصفراوي يجد السكر مرا **قوله** وحاصله انه لا يوثق آه اما انه لا يوثق بالعيان اي بالبداهة فلتطرق التهمة الى الحس وبديهة العقل واما انه لا يوثق بالعيان اي بالدليل فلتفرعه على العيان ففساده بفساده **قوله** وعرضهم آه دفع لما يتوهم من ان في كلام اللاادرية ايضا تناقضا فان تمسكهم بما ذكر يدل على ان

وعرضهم

وعرضهم آه دفع ما يتوهم من ان في كلام اللاادرية ايضا تناقضا فان تمسكهم بما ذكر يدل على ان غرضهم اثبات امر ونفيه وايضا في الجزم بثبوت امر وانتفائه انهم يدعون الشك في جميع الحقائق بل في انهم شاكون ولا يجب الدفع **قوله** اطلاق الغلط بناء على زعم الناس وان لم يكن في نفس وجود الحس ودفع افادته تحقق غلط في الشك الغير **قوله** قلت قد يستفاد كلامه فيما قرره عليه البعض **قوله** على ان القدح اي يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة الى الاحساس الواقعي بحيث لا ينتقض ولا ينافي القدح الاضافية والكثرة في نفسه فيكون المعقول والحس غلطا غلطا قليلا بالنسبة الى عدم تحقق في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبني على ما هو المشهور والتحقيق ان قد اورد على الشارح بقيد القدح بحسب الزمان وذلك ان ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة الاضافية بحسب المادة تامل **قوله** ان قلت معناه اثبات للمقدمة الممنوعة بقوله غلط الحس آه فان اللازم منه لا ينافي الكثرة الاضافية بحسب المادة تامل **قوله** ان قلت لعل مراده اثبات المقدمة الممنوعة بقولنا غلط الحس آه فان اللاادرية لا تمسكوا بان الحس قد يغلط في بعض الموارد كان كذلك يجوز ان يغلط في جميعها فالحس ان يغلط في جميعها فلا يكون مفيدا للعلم ومنع الشارح كبرى القياس بالاتم اذا كان غلطا في بعض الموارد لا يجوز غلط في جميعها فان الغلط في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافي الجزم في البعض الآخر بسبب انتفاع جميع الاسباب الموجبة لها والمستدل ان قال ان قولنا متى كان الغلط في بعض الموارد يجوز ان يغلط في جميع الموارد ثابت لجواز ان يكون للغلط العام سبب عام متحقق في جميع الموارد والجزم بانتفائه مطلق

سبب الغلط متعذر فلا يحصل الجزم ببعض الوارد وهو الغلط وبما حررنا لك ظهر وجه
البحث الذي كان في اثبات المقدمة الممنوعة وان تقرر فيه ان الجزم مقدمة بها دخل في
اثبات المقدمة الممنوعة لانه رد على الشارح فما قال الفاضل الچلپي من ان قول الشارح تحقق
غلط الحس في قوة المنافات فلا وجه لقول المحشي انه فلت اه اما لانه اورد
كلامه بعد التقييد للتوجيه ان الاجمال الجزم الاحتمال بانتفاء مطلق اسباب الغلط
ثم توجيه عليه منع ان الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط ليس بشيء قلت حاصل
منع المقدمة الثانية بانه يجوز ان يكون سبب عام الغلط عاما وانا لا انكر ذلك
فان بديهة العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد كما في شيء ادرك حلاوة العسل
جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وان كان يتحقق في نفسه لانيابه الجزم العادي
المذكور كما في العلوم العادية فانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب في جهة يقينا مع امكان
الانقلاب في نفسه وقد يقال لا حاجة بنا الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه في
نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بديهة العقل وفيه بحث لان شاهد
الحس للابصار شبحا بالشعلة لا يكفي في حصول العلم عدم غلط في نفس الامر لا يجزم العلم
يكون شبحا غير غالط [illegible] وان اصح ذكره يعني ان صح ذكر الذكر المعلوم في تعريف العلم
لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم الموقوف
هنا كذلك وما قال الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد
ما قيل لو جعل المذكور من الذكر بالفهم يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف
به فاجاب بان الذكر بالفهم اعم من العلم لتناول الظن والجهل المركب لان
كل واحد منها يختلف بالتعين كما ان العلم يختلف بالتعين فجاز التعريف به ليس

ليس

بشيء اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوي والعلم المعرف بالمعنى العرفي
على انه اذا كان الذكر عاما والعلم خاصا يجب ان يحمل على الانكشاف التام
ليكون التعريف بالمساوي فلا معنى لقول الشارح ان ينفع وليظهر لانه تعميم
التحقيق السهو بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله كذا ينبغي ان يحمل التحقيق اه [illegible]
حملا على التقرير وانا لم يحمله من المعلوم وفي شرح المقاصد ما يشعر بان من الذكر المعلوم
حيث قال اي صفة تنكشف بها ما يذكر وتتعلق به لكن قال بعده وقد يتوهم ان
المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تفاديا عن الدور انتهى ولا يخفى
ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من المعلوم فلا بد ان يقال ان نسبة التوهم ليس
لاجل انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور
وان تعبير اللفظ بغيره واما قال الفاضل الچلپي من ان بين ما ذكره هنا وذكره
في شرح المقاصد تدافعا حيث جعل المذكور من الذكر المعلوم فليس بشيء لان اختيار
توجيه في كتاب وآخر في آخر ليس من التدافع في شيء لكن عده على مخالف الغرض
نقلت عنه ولا يمكن الغرض الادراك الحسي من البهائم وغيرها وجعل الاحساس
من العقلاء على كما نبه عليه بكلمة من قوله لمن قامت به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد
تحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المنفي من البهائم هو العلم الغير
الاحساسي وربما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا منافاة فقيل المراد بادراك
الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قوله المدرك انما
هو العقل وبدليل انه سيجيء ان الحواس انما هو الالات للادراك فلا يرد المخالفة
[illegible] اي نفس التمييز فلو كان التقدير صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض التمييز والمحو

انه امر حقيقي قائم بمحله اعني النفس يوجب له ان يميز الشيء عما عداه فتميز لا لمحل
ذلك الشيء المتعلق بحقيقي ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل لان التمييز الذي
اوجبه الصفة انما هي صفة له فان المميز هو النفس والصفة الة للتمييز ولذا قال
توجب تمييزا ولم يقل تميزا ولا بد من اعتبار المتعلق فان تميزه انما هو للشيء يتعلق
به وهو الذي لا يحتمل نقيض التمييز فخرج بقوله صفة تتناول العلم وغيره من الصفات
كالحيوة وهي السواد وغيرهما وبقوله توجب تمييزا خرج عنه الصفات التي لا توجب
لمحلها التمييز فقط لا التمييز وهي ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا
لا يوجب ان يكون محلها متميزا عن العاجز لا يكون محلها المتميز للشيء كما في الصفات
الادراكية فانها توجب لمحلها التمييز بين الاشياء كما يوجب التمييز عن الاشياء كما يوجب
التمييز وبقوله لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل نقيض التمييز بوجه من
الوجوه خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك
والوهم يوجب لمحلها التمييز المحتمل النقيض في الحال والجهل المركب والتقليد يوجب تمييزا
يحتمل النقيض في المآل اما في الاول فلانه خلاف الواقع فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد واما في التقليد
فلعدم استناده الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتشكيك آخر
ثم ان كان العرف الشامل لعلم الواجب وغيره ان يترك الايجاب المفهوم من
قوله يوجب على ما سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب او بطريق العادة
كما في علم الممكن وان كان العرف علم الممكن يجب تخصيصه بالايجاب العادي على ما
هو المذهب من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء فالحاصل ان العلم صفة
قائمة بالنفس يخلقها الله عقيبها بالنسبة ان يكون النفس مميزا تمييزا لا يحتمل قال

لبعض

لبعض الفضلاء وفيه ان اخراج الشك والوهم من تعريف العلم مما لا يريب وجه لان
كلا منهما تصور على ما بين في موضعه والتصور داخل في التعريف بناء على ان لا نقيض له
اصلا فلا وجه لاخراجه بل لا وجه على صحة اطلاق الشك والوهم من حيث انه تصور
للنسبة من حيث هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم واما باعتبار
انه بلا ملاحظة كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز بالراجح
او الراجح والمرجوح وبهذا الحصل التردد والاضطراب فله نقيض فان النسبة
من حيث تعلق بها الاثبات نقيضها من حيث تعلق بها النفي بها بهذا الاعتبار
خارجان عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشية شرح
المختصر الاصولي كما هو الظاهر لانه الاسبق الى الفهم اذ هو مذكور صريحا ولانه
موافق لما قال ان اعتقاد الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا او مع علم احتمال
انه لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن وفيه اشارة الى جواز وجه آخر كما فهم وقد ذكره
بان يراد نقيض المتعلق بالنقيض وح يكون الصفة نفس التصور والنفي
والاثبات لا ما يوجبها ويكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات فح
يكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون محتملا لنقيضه اصلا اذ لا
يكون الا هو فلا وجه لذكره الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه
في نفس الامر لكن يحتملها عند المدرك بان يخطر كل منهما بدل الآخر فكل واحد من
التصور والتصديق لو وصف به يوجب كشفا وانقباضا لا يحتمل متعلق نقيضه عند المدرك
لانه في التصور فلانتفاء النقيض واما في التصديق فلان متعلقه الفرد الحق وقوع النسبة
فحصلا في نفس الامر نقيض هو لا وقوعها فاذا لم يكن التصديق اعني ادراك الوقوع

او الا لا وقوع جازما مطابقا ماخوذا من حس او بديهة وعادة او برهان احتمل متعلقه
احد الوقوع مثلا نقيضه هو اللاوقوع وان كان بجميع الشرائط الماخوذة لا يكون
متعلقه محتملا لنقيضه اصلا لا في الحال ولا في المآل فيكون متعلق التصديق على هذا
التقدير هو وقوع النسبة اولا وقوعها لا الطرفين اذ لا معنى لاحتمالها نقيض نفسهما فهذا
اعني حمل الاحتمال على حصول احدهما بدل الآخر مع ان المتبادر من احتمال الشيء للآخر
انه يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد والظن فان طرفيه يجوز ان يتصف بنقيضه
هو عدم ظهور هذا الوجه ويحتمل ان يراد نقيض الصفة وسمي اتحادا مع قوله
وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه يعني ان ضمير الفاعل المستتر في يحتمل راجع الى المتعلق
الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز انما هو شيء وانما لم يكن راجعا الى نفس التمييز لانه ان
كان المراد المعنى المصدري فلا نقيض له اصلا لا في التصور ولا في التصديق وان
كان المراد به التمييز اعني الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه الا ان
يتكلف بمثل ما مر بان المراد ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه فمرجعه الى احتمال
المتعلق بهما هو في الحقيقة لا يشتهر من ان اعتقاد الشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا
كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق اعني الشيء محتمل
قوله وصف به التمييز مجازا او صفة للمتعلق اسم فاعل بصيغة المتعلق اسم مفعول قوله ثم
التمييز الخ يعني انه اذا كان المراد بنقيض نقيض التمييز فالمراد بالتمييز اي الامر
الامر الذي به تمييز النفس للشيء لا المعنى المصدري اعني كون النفس مميزا
اذ ليس له نقيض يحتمله المتعلق لا في التصور ولا في التصديق هو ظاهر وذلك الامر في
التصور الصورة وفي التصديق النفي والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بانه الكان

علمنا

عند النفس صورة مطابقة لها لا نقيض لها اصلا بها تميز عما عداها وان تعلق
علمنا بان العالم حادث حصل عند النفس اثبات احد الطرفين للآخر تميز بها
عما عداها لكن قد يكون مطابقا جازما ماخوذا من بديهة او حس او دليل فلا يحتمل
النقيض اعني النفي وقد لا يكون كذلك فخلاصة تعريف العلم انه امر قائم بالنفس يوجب
بها امرا به تميز الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الامر
ويرد عليه امور الاول انه يلزم ان لا يكون العلم نفس الصورة والنفي والاثبات
بل موجبا لها مثلا لا يكون العلم بالانسان صورة الحاصلة عند العقل بل ما توجب
تلك الصورة ضرورة ان نفوذه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم
لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق هو النفي او الاثبات
الثالث ان القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون العلم بهذا
التعريف ينكرونه والرابع ان ارادة الصورة عن التمييز خلاف الظاهر الخامس
ان النفي والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما عند الشك اقول ويمكن الجواب
عن الاول بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يزعمون ان العلم ليس نفس الصورة
والنفي والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى
بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر الصادق يسمى بها انكشاف الاشياء اذ تعلقت
بها كما ان القدرة والسمع والبصر وغيرها كذلك ولذا كتب المحشي فيما هذا
المقام والعلم ليس نفس الصورة بل صفة يوجبها ما هو المشهور من ان العلم
هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة وعن الثالث ان المراد بالصورة
الشبح والمثال الشبيه بالمتخيل في المراة وليس هذا من الوجود الذهني فان مرادهم

بالوجود الذي يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية ومخالفة وهذا الرابع مبني على
المساهلة والاعتماد على فهم المراد السامع للقطع بان المحكم للتحقيق هو التغير
سخه صورة ما النفي والاسباب دون المعنى المصدري وعن الحواشي بان المراد
بالنفي اللغوي هو اسباب احد الطرفين للآخر وعدم اسباب احدهما للآخر
لذا جعلوا متعلقهما الادراك ان النسبة واقعة او ليست على ما هو مصطلح الفلاسفة
ما قال هذا المقام من مطالع الاركيا قوله ومتعلقه الطرفان هكذا وقع في عبارة
السيد السند قدس سره في حاشية المختصر الاصول والظاهر ان المراد به المعنى
اللغوي وهو انما يتعلق بالطرفين اعني النسبة دون ما كون مستقلة النسبة او الوقوع
او اللاوقوع او المجموع فمن مصطلحات اهل المنطق وتدقيقاتهم والمشائخ مبني على ذلك
قوله والعلم بهذا المعنى يقسم الخ جواب سؤال وهو ان العلم على هذا التقدير لا يكون منقسما
الى التصور والتصديق وقد سبق تحريرها قوله فان المعاني ما ليست الا وليست لقوله بناء
على عدم الخ يعني ان شمول التعريف لادراك الحواشي مبني على انه لم يقيد بالمعاني
بخلاف ما لو قيد ويقال صفة توجب تميزا من المعاني لا تحتمل النقيض فان لا تشمله
لان المعاني منها ما يقابل الاعيان واعلم ان التقييد بالمعاني وعدمه مبني على
ان الادراك الحواس قسم من العلم لا فمن قال انه قسم منه كالشيخ الاشعري
ومتابعيه بركيب قيد المعاني فيه لاخراج الاحساس ومن يقول انه علم بل هو ادراك
مخالف بالماهية للعلم كمثله بالحواس زاد قيد المعاني واراد بها ما يقابل الامور
المحسوسة بالحس الظاهر ثم منهم من نفى الحواس الباطنة فانه ادرك المعاني الجزئية و
يسمى ذلك الادراك تخيلا او توهما قوله لكن يرد عليهم الخ مبني مزد جلي زاد

قو

تقييد المعاني انهم صرحوا بان الجزئيات الغيبية المحسوسة بالحس انما قد يدرك
على ان تدرك بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث تمتاز عن كل ما عداه بدون
حضور موادها عند الحس كما اذا علم زيد قبل رؤيته بعوارض مشخصة بحيث
يمتاز عن جميع ما عداه وقد يدرك احيانا بان يدرك مكتنفة باللواحق
والعوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كما ادرك زيد عند رؤيته و
المدرك على كلا التقديرين الجزئي المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف
ان لا يدرك الجزئيات الغيبية على الاول لا يوجب سراس التقابل مع
الاعيان المحسوسة قوله وغاية ما يتكلف الخ حاصل الجواب ان الامر المدرك
بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار على وجه كلي
اذ هو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين بعدم ملاحظة
خصوصية المادة لكن انحصر في الخارج في فرد واحد فهو ادرك الامر الكلي المنحصر
في فرد واحد فلا يكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره
عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس قوله والامر في ادراكه
لعل ان الامر على ما زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيبوبته
عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احيانا الغيبوبة عن الحس ولا علما
لان ادراك العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك المشخصات
ملحوظا معها خصوصية المحل خارج الاحساس مثلا الصورة الحاصلة
من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن البصر ادراك له وان لاحظه بحيث
يمنع الاشتراك فيها ولا يمكن ان يقال انه تخيل او توهم

لان من اطلق تقييد المعاني الى المقول بالحواس الباطنة والا لانتقض
تعريف العلم بما قال المحشي المدقق المدرك اولا وبالذات للبعيدة
من الحواس امر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من
الصور لكن لمطابقته الامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته انتسب
الحال اقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذي بصيرة ان المدرك هو ما
تعلق به العلم واوجب تميزه عما عداه فالامر الخيالي انما يكون مدركا
اذا اوجب صفة العلم تميزه بان حصل صورته عند المدرك وفيما نحن
فيه ليس كذلك لان كلامنا انما هو في صورة هي آلة لملاحظة العين
الغائب عن الحواس لا في الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا
وكانه لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك فاجاب بما اجاب
اي نحو الذي الصورة مع ان الكلام بتقدير المضاف فالتعريف
لوجب تميز امر هو الصورة لمتعلق الذي هو الماهية المتصورة بحيث
لا يحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا يرد ان التصوير
غير المميز او هو صفة موجبة له على ما مر والمعرف تعريف العلم عدم احتمال
المتعلق نقيض التميز لان النقيض الصفة المتعلقة في الماهية المتصورة
وهذا مبني على ان يكون المراد بالنقيض بالنقيض المتعلق وقد مر تحقيقه
ومن ههنا اي من اجل ورود الاعتراض ظاهر الوارد بنقيض التميز قيل
المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتميز و
ضميرا لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تميزا لمتعلقها لا يحتمل

متعلقها

متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور ح نفس الصورة لا ما يوجبها والتميز
بالمعنى المصدري هو الكشف والايضاح ولا شك انه يصح البناء المذكور لان
التصور صفة توجب التميز بالمعنى المصدري وهو الكشف والايضاح
ولا شك انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية
المتصورة بحيث لا يحتمل ذلك الماهية نقيض ذلك التصور او لا نقيض
له اصلا على ما زعموا لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر اذ الظاهر ان يكون
لا يحتمل صفة للتميز ومخالف لتعريف العلم عند القائلين بانه من
باب الاضافة حيث قالوا هو تميز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن
ان يراد فيه نقيض الصفة قوله وقد يجاب اه اي قد يجاب عن
اعتراض عدم صحة البناء بوجه ان يكون الكلام على تقدير
المضاف او ان يكون المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض
التميز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس التصور نقيض
لا يكون لتميزه الذي يوجبه قوله لكن لا يخفى يعني ادعاء ان عدم نقيض
التميز عدم نقيض التصور امر لا دليل عليه الا ترى ان التصديق
نقيض للتميز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور
وعدم نقيض التميز امور متلازمة لا يتصور الانفكاك بينهما فعدم
النقيض لاحدهما يلزم عدم نقيض الآخر اقول ادعاء التلازم
ايضا لا بد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة قوله فان
قلت اه اعتراض اخر على تقرير بناء وحاصله ان شمول التعريف

العلم للتصورات كما يصح باعتبار انها لا تتصف بها كذلك يصح باعتبار انها
غير محلة للتناقض لان كل متصور لا يخلو عن صورته الحاصلة فعلى تقدير
تسليم ان للتصور نقيضا تصح شمول العلم للتصورات لكونها غير محلة
لها فلا وجه لبناء شمول التصورات على انها لا تتناقض بها قوله فلو سلم ان
للتصور اي التصور التصور للامر قلت حاصله ان شمول العلم للتصورات
بناء على انها غير محلة للتناقض ايجابهم فالتصورات ما كنه او
كل متصور بالكنه لا يخلو عن صورته الحاصلة لانه لا يكن لبعد
حقيقة الشيء وراء في التصور بالوجه فلا او يكن لكون الشيء
واحد لوازم متعددة فكما يمكن احضاره بواحد منها يمكن احضاره
بالآخر بخلاف بنائه على انه لا تتناقض بها فانه سائغ
للتصور بالكنه وبالوجه قوله على انه اه علاوة على
تقدير تسليم ان كل متصور ما بالكنه او بالوجه لا يخلو
عن صورته الحاصلة وحاصله ان بناء دخول التصورات
على انها لا تتناقض بها انما يحسب الواقع على زعمهم وهو
لا ينافي ان يكون لذلك الدخول منشأ آخر
وهو عدم الاحتمال النقيض بحسب التقدير والفرض
فيجوز ان يكون معناه بحسب الواقع عدم النقيض و
بحسب الفرض عدم الاحتمال وللفاضل الجلبي في
تحرير هذا الكلام ما قد بلغ نهاية القصد عن المرام وهو بزعم القاصر قوله لانه يطلق كثيرا

المنطق

المنطق اه هو قولهم عكس النقيض جعل نقيض اه من قواعد المنطق لا يخرج عن تلك لان القاعدة قضية كلية
والتعريف ليس كذلك واما قولهم نقيضا المتساويين متساويان فهو قاعدة بلا مرية لصدق التعريف
عليه علاوة في شرح المطالع من القواعد قوله والتحقيق اه هذا التحقيق مستفاد من السيد السند وحاصله
ان النقيضان هما الامران المتنافيان بالذات اي الامران اللذان يتمانعان ويتدافعان
بحيث يقتضي لذاته تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الآخر فيه وبالعكس ولا يكون للتصور اي
الصورة نقيض اذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء الاخرى فان صورتي الانسان واللاانسان
كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما الى شيء فانه يحصل قضيتان متنافيان
صدقا ان لم يجعل السلب راجعا الى نسبة الانسان الى شيء بل اعتبر حرفه وان جعل السلب
راجعا اليها كانتا متنافيين صدقا وكذبا وكذا التصورات التقييدية والانشائية لا تدافع
بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها بالاعتبارين المذكورين في القضيتين فان
قلت ان مفهوم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور وبينهما
تناف صدقا وكذبا فيكون كل منهما نقيضا للآخر بالمعنى المتعارف للنقيض فقد تحققت
النقيض للتصورات ايضا فالجواب ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه آلة ورابطة بين
الطرفين فالتناقض بينهما بين التناقض في القضايا وان لوحظ من حيث انه مفهوم من
المفهومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس منسوب اليه الانسان فهو
ايضا راجع الى تناقض القضايا لان قولك زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان
لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان بالامرين
المتنافيين اي الامرين الذين يكون كل منهما نافيا للآخر لذاته سواء كان بينهما تمانع في
التحقق والانتفاء كما في القضايا او مجرد تباعد في المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الآخر

قدس سره

كالايجاب والسلب فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى السلب وبالعكس ٥

الماك

كان ذلك اشد بعدا مما سواه كان للتصور نقيض كالانسان واللاانسان وذلك ظاهر قوله

ومن ههنا قيل آه اي من تفسير النقيضين بالمتنافيين قيل نقيض كل شي رفعه ذكر قدس سره في

حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم اليه

كلمة النفي فيحصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم في نفسه واذا اعتبر صدق

المفهوم على شي فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اي سلب صدقه وانفع ما اعتبر صدق

المفهوم على شي صدقه عليه والاول نقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهى فعلم من هذا

ان النقيض في التصورات تحقق بقسميه اعني رفعه في نفسه ورفعه عن شي بالاعتبارين واما في التصديقات

فلا تحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها وحملها على شي وان معنى قوله نقيض كل شي

رفعه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شي اذا اعتبر ذلك الشي قال المحشي المدقق فيه نظر

من وجهين الاول انه لا يصدق على نقيض السلب الثاني ان قوله او رفعه يقتضي ان يكون رفع

الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك وليس كذلك بل هو نقيض لاثباته انتهى

ويمكن الجواب اما عن الاول فبانه يجوز ان يكون اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه

لازم مساو لنقيض السلب اعني سلب السلب ويؤيده ما قالوا من ان نقيض الموجبة الكلية

السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع الايجاب الكلي واما صرحوا في بحث القضايا الموجهة من

ان النقيض اعم عندنا من ان يكون رفعا لذلك الشي اولازما مساويا له وان كان النقيض

حقيقة هو رفع ذلك الشي والاوجه ان يقال رفع كل شي نقيضه مطلقا ووقع في عبارة السيد السند

في حاشية شرح مختصر الاصول واما عن الثاني فبما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشي

في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على شي كان نقيضه رفعه عن

ذلك الشي لان كلا قسمي النقيض تحقق بالنظر الى اعتباره في نفسه وقول المنطقيين محمول

على المجاز اي قول المنطقيين من اثبات التناقض للتصورات محمول على المجاز باعتبار

انه لو اعتبر النسبة بينهما حصل التدافع بينهما اما في الصدق والكذب او في الصدق فقط

على ما عرفت ولذا عرفوا التناقض باختلاف قضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي

لذاته صدق احديهما كذب الاخرى قوله وايضا يلزم عطف على قوله يبطل كثيرا وجه آخر

لبيان ضعف قولهم انه لا تناقض للتصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات تناقض

يدخل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة

في العلم ولا مطابقة في بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعا قوله واجيب آه هذا

ما افاده سيد المحققين في مواضع من كتبه وحاصله ان الصورة الانسانية الناشية من

ذلك الشبح علم تصوري للانسان لانه ملاحظة ان الصورة الانسانية التي مطابق له بحيث

لا يحتمل غير تلك الصورة في الواقع فلا خطأ في الصورة لمطابقتها لمعلومها وانما الخطاء

في الحكم المقارن لهذه التصورة وهو ان هذه الصورة صورة لذلك المرئي الذي هو

الحجر وههنا سوال مشهور وهو ان هذه الصورة مدار المطابقة اما الشي الذي نشأ منه

الصورة او الشي الذي كان تلك الصورة صورة له فان كان المدار الاول يلزم حرمان

المطابقة والمطابقة في صورة التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لا شك

ان الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد يكون مطابقة له وقد لا يكون بدون ملاحظة

الحكم وان كان المدار الثاني يلزم ان لا يتصف التصديق بعدم المطابقة ايضا اذ كل صورة

تصديقية لا يكون الا مطابقة لما هي صورة له فان الصورة التصديقية لو لم يكن العلم مستغن

عن المؤثر مطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان

الصورة التصورية واقع في نفس الامر فروقة انه لا تمانع بين المعلومات التصورية الا

والتصديقية واذا كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية

ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات فى نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل انما المنع والمفروض وجودها واتصافها به فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا تتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم الصورة التصديقية فانه قد يكون واقعا فى نفس الامر كما فى قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون كقولنا العالم قديم ضرورة تحقق المنافاة بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد يكون مطابقة للواقع وقد لا يكون الا يرى انا اذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الحجرية وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئى كان كل من صورة التصورية والتصديقية مطابقا لما فى نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه واذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة التصورية مطابقة لما فى نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم مطابقة خبره وهو ثبوت تلك الصورة للحجر فالحاصل ان الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما فى نفس الامر والصورة التصورية دائما متصفة بالمطابقة له تامل فانه دقيق

قوله واما الخطاء فى الحكم اى انما الخطاء فى الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بان الصورة الناشئة من الشبح صورة له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما ان رئت منه فى نفس الامر يكون حكمه مطابقا لما فى نفس الامر واذا لم يكن له صورة فى نفس الامر لا يكون مطابقا وهذا تحقيق معنى المطابقة واللامطابقة فى الحكم مع مطابقة الصورة لما هى صورة له فى الصورتين وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئى فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لا حكم فيه بالفعل بل يمكن الحكم والا لزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة حكما مرئيا ملتفتا اليه بالذات يحصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع الى الوجدان يكذب ذلك قوله ويرد عليه انه فرق آه

حاصله ان كون تلك الصورة تصورا او ادراكا للانسان موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشئ من ذلك الوجه حتى يكون العلم بالشبح من وجه الانسانية عين العلم بالانسان الذى هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل فى الذهن صورة يكون آلة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل فى الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطته ذلك الشئ فان العلم بالوجه فى المثال المذكور اعنى العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشئ من ذلك الوجه ليس بمطابق والمقصود فى المثال المذكور هو هذا اذ المقصود هو الشبح والصورة الانسانية آلة لملاحظته اجيب بانه ان اراد بان المقصود هو الشبح انه متصور من حيث الجزئية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة المذكورة آلة لملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان اراد انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطاء فى تلك الصورة اذ هو مطابق للمتصور وانما الخطاء فى ان هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئى وان ذلك الشبح فرد من افراد الانسان فتقل منه وتوضيحه انا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو فى الواقع حجر فحصل منه صورة الانسان فاعتقدنا انه الانسان فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا ونحكم على ذلك الشبح بحكم كذلك بانه قابل العلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه بهذا الحكم الوارد الى ذلك المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه اعنى الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذى هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشئ من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث هو مفهوم الانسان ولا شك ان علم الشبح الذى هو الحجر فى الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال فى قولهم الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة فى الذهن طالما معلوم لا بعقل طالما الشئ بكلى وامثال ذلك انتهى

قوله فاذا خطر بالبال صورة [illegible] ان يكون [illegible]

وحاصله ان بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان نحكم عليه بانه ناطق بل بالعلم والنظر
مثلا والمحكوم عليه لا بد ان يكون معلوما لان الحكم على الشي فرع تصوره وليس معلوما الا بوصف
الانسانية فثبت ان الحجر متصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن ان يقال
ان المعلوم هو الحجر من حيث انه انسان لانه يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين
العلم بالوجه وبين العلم بالشي من ذلك الوجه وتحقيق الجواب انا سلمنا انه بعد حصول صورة
الانسان من الشبح واعتقاد انه انسان لاجل اشتباه الحال على الحس بواسطة المماثلة
بين الشبح والانسان نجعل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لكن المعتبر اتصاف افراد الموضوع
بالوصف العنواني هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد وعلى هو التحقيق والحجر المذكور وان كان
حجرا بحسب نفس الامر انسان بحسب الاعتقاد لا على ما هو التحقيق والحجر المذكور وان كان حجرا بحسب
نفس الامر فيجوز ان يكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان الذي هو حجر في الواقع
ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقده انه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل العلم و
الفهم فيكون التصور مطابقا للمتصور الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم
عليه هو الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطاء انما هو في الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذي هو نشأ
من عدم امتياز الحس بين الامور المتماثلة؛ قد يجاب بوجهين آخرين الاول سلمنا ان المحكوم
عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه ليس بمعلوم الا بوصف الانسانية في حيز المنع
غاية ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب انتفاءه في نفس الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة
والثاني ما ان المرئي من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على ما سيجي في
بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابق لها لان الوجه الاعم لا يباين الاخص
لا يخفى انه مع عدم تماميته في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة قوله اي ذاته كاف آه فسر
قوله لذاته بهذا اشارة الى ان ليس المراد بان علمه لذاته انه يترتب على ذاته الانكشاف والتميز

[illegible]

من غير

[illegible]
[illegible]
من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله
بلا حاجة الى مفض الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح لا بسبب من الاسباب اشارة
الى معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مفض لانه لا يحتاج الى شي اصلا و
بهذا التوجيه اندفعت ما اورده بعض الفضلاء من ان الكفاية الذاتية في تعلق العلم محل
خدشة اذ التعلق نسبة يتوقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم فهذا لا توقف على المعلوم
انما هو لكونه متعلقا له لا لانه سبب مفض اليه فصح ان ذاته كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج
الى سبب مفض والنكات يحتاج الى متعلق قوله لمعدان آه رد لقول ما ذكره حيث قال انه جعل
الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سببا للعلم قوله فانها مبنية على ان آه الحق المحقق
على ان المدرك للكليات والجزئيات هو نفس الناطقة وان نسبة الادراك اليها حقيقة كنسبة
القطع الى السكين واختلفوا في ان صور الجزئيات المادية ترتسم فيها او في آلاتها فذهب
الى ان النفس ترتسم فيها صور الكليات ولا ترتسم فيها صور الجزئيات المادية وانما ترتسم
في الاتها بناء على انها بسيطة مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية ينافي بساطتها بالذات في
الالات وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات
على ما توهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترتسم في النفس الناطقة لانها
المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها وذلك لا ينافي ارتسام
الصور فيها غاية ما في الباب ان الحواس طرق لذلك الارتسام مثلا ما لم يفتح البصر لم يدرك
الجزئي المبصر ولم يرتسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت
الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبتها عن الحواس
المشتركة عنها عن تلك ومن ذهب الى الثاني نفاها قوله وعلى ان الواحد اذ على تقدير ثبوت ان

[illegible]

الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترتسم في النفس يلزم القول بالحواس الباطنة
لان وجود الاثار المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك المعاني الجزئية و
حفظها وتفصيلها وتركيبها يقتضي ان يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك و
الخيال والوهم والحافظة والمتصرفة واما على تقدير بطلانها فيجوز ان يكون النفس الناطقة مبدأ
لتلك الاثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها قوله ويجب ان يراد اه اي في قوله تلاقيان ثم يفترقان
فان التلاقي والافتراق يشعر بعدم التقاطع والحال ان التلاقي متحقق في صورة التقاطع ايضا
او المعنى يجب ان يقول يتقاطعان ثم يتأديان الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى
اعلم انه بين في علم التشريح انه قد نبتت من جانبي مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان
مجوفتان متقاربتان حتى اتصلتا وصار تجويفهما واحدا ثم تباعدتا الى ان تتصلا بالعينين
وذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النور واختلفوا في
ان اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانقطاع بان يتصل العصب الاتي من الجانب الايمن
باليسرى والايسر باليمنى فحدث صورة الصليب وهي ان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الى جانب
الاخر او بطريق التلاقي والانعطاف كهيئة الدالين اللذين تحدب كل منهما متصل
بحدب الاخر فيتصل ما يمنة بالعين اليمنى والايسر باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول
واختاره الشارح في شرح المقاصد قوله لا يقع الحركة اه حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية
فانها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة الى المكان والمتكلمون انكروا وجود الاعراض
النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج اصلا فكيف يدرك بالبصر او
الادراك فرع الوجود الى هنا قال الفاضل المحشي وفيه بحث لان الاجتماع والافتراق و
الاتصال كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات فكون الشيء من الاعراض

النسبية لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى انه لا يندفع الاعتراض قوله لانا نقول اه يعني ان المتكلمين
وان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على وجود الاين وسموه
وسموه بالكون وقسموه الى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري
بشهادة الحس وكون الاكوان الاربعة اذ حاصلها عائدا الى الكون والمعتبرات امور اعتبارية
لا حقيقة ثبوتية نحو كونه مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق ونحو امكان تخلل ثالث بينهما او عدمه
كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف قوله ولزوم النسبة يعني ان لزوم النسبة والاضافة
الى المكانين والآنين لها لا ينافي ان يكون الحركة المتصفة بها محسوسة لجواز اتصاف
الامور المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف ذات الاعمى بالعمى اعلم انه قد اختلف في الاكوان
فقال بعضهم انها محسوسة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وقال بعضهم انها غير
محسوسة فانا انما نرى المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق فلا فجعل الحركات من قبيل المبصرات انما يصح على احد المذهبين قوله وما يقال اه
قائله مولانا صلاح الدين الرومي اي ما يقال في توجيه قوله والحركات اه ليندفع الاعتراض
المذكور من ان معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد فتح حدقة الجسم في مكانين ادراك الحركة
لا ان نفسها مشاهدة فليس للنفي الا ان ادراك الشيء كالحركة مثلا بواسطة احساس الشيء الاخر
كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمى ذلك الشيء المدرك محسوسا والا لزم ان يعد العمى من المبصرات
لانه يحصل بعد فتح حدقة الاعمى ادراك عماه مع انه نفي صرف ليس له تحقق اصلا فضلا من ان يكون
محسوسا والضمير في قوله هو الحركة اما راجع الى مجموع الكونين او الى الكون المذكور في ضمن الكونين
واما قوله اللمس لا يدرك الجسم فمن تتمة ما يقال وفي الاعتراض يرد عليه هو ان يقال يلزم مما ذكرتم من
معنى كون الحركة مبصرة ان يكون الحركة ملموسة ايضا لانه يحصل بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة

يجعل

فان من لمس شيئا متحركا مغمضا عينيه ادرك حركته ولذا ذهب ابلى الى ان الحركة والسكون
يدركان بحاستى البصر واللمس وحاصل الدفع ان اللمس لا يدرك الجسم في المكان ولا القدر على
بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله الى اللامس فاذا تجدد الوصول اشتبه الحال بتجدد الحركة التى
هى الكون في مكانين بخلاف البصر فانه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه
بل يدرك وصوله اى اللمس فاذا تجدد الوصول اشتبه الحال بتجدد الحركة التى هى الكون فى
مكانين بخلاف البصر فانه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك
الكونين ولا يخفى انه ليس بشىء لان ادراك الحركة على صيغة المجهول اى لا يحصل ادراك
الحركة للبصر او على صيغة المعلوم والضمير للمس اى لا يكون شيئا لادراكه او للعقل وفي بعض
النسخ والحس لا يدرك في مكان آه فح يكون بيانا لقوله اوراك العقل منه الحركة يعني انما قلنا
ادراك العقل الحركة اذ الحس لا يدرك كون الجسم في مكان آه فلا يدرك الحالة التى هو الكون
المخصوص فلعل هذا قوله لا يدركه فى مكان على حذف المضاف اى لا يدرك كون الجسم في مكان
والضمير فى قوله ومنه راجع الى الشئ يعني الشئ المدرك بواسطة الاحساس الآخر
لا يعد محسوسا كما لا يعد ادراكه احساسا قوله اشارة الى ان تقديم قوله آه كما بين في علم
المعاني من ان تقديم ما حقه التاخير يفيد الاختصاص قال المحشي المدقق المعنى المستفاد
من التقديم المذكور هو ان يدرك ما فيه كل حاسة له بها لا بغيرها لا ما ذكر من انه لا يدرك
بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق ظ لكنهما متلازمان قوله اى مركب
تام يعني ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في اللغة والمبتدء وعند الخواص والعوام اعني
ما يتكلم به بل ما هو مصطلح النحاة اعني ما يتضمن كلمتين بالاسناد والا لزم ان يكون المركب
التقييدي خبرا اذ يصدق عليه انه كلام لنسبة خارج تطابقه تلك النسبة او لا تطابقه في

وان

ح يعلم امتداد الجسم المتحرك او لقطار مكانين
سواء تعلق بالادراك الاول الحس
في مكان او لا فحيح هذا فلا يدرك
الحركة تم ص

قوله بين الفاضل كلام لنسبة خارج وهو اتصاف زيد بالفضيلة في نفس الامر او عدمه قد
تطابقه تلك النسبة وقد لا تطابقه وكان الفاضل الچلبى ظن ان ليس للكلام معنى يشمل المركب
الوصفي وغيره فلا ينتقض ولهذا ترك ان بعض الظن اثم قيل لا حاجة فيه الى تفسير الكلام
بالمركب التام لخروج المركب التقييدي بقوله لنسبة اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا في
ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية لكنه خلاف مرضي الشيخ قوله على وجه ذلك الشئ متلبس
بذلك الوجه اى في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر حاصله ان الكلام الذى دل
على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك فمع
قطع النظر عما في الذهن من النسبة لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان
يكون هذا ذاك او لم يكن فالاخبار عن تلك النسبة على وجه يتصف به النسبة في حد ذاته من الثبوت
والانتفاء صدق والاخبار على خلاف ذلك كذب قوله وهو الاوفق للمعنى اذ الخبر عنه في الحقيقة
هو النسبة لا ذات الموضوع او المحمول عبارة عن الاثبات اى كونه مثبتة او منفية بمعنى المصدر
المبني للمفعول وهو الذى يتصف به النسبة كما لا يخفى قوله يعني لا يشترط فيه اشتراط الخمسة
مذهب القاضي الباقلاني وهو يقول ينبغي ان يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية
واجبة في شهود الزنا لعدم حصول اليقين له بشهادتهم ويوجد هو في الخمسة واعترض عليه
بان التزكية في الخمسة ايضا واجبة فعلم انه ليس كما زعمه قوله او اثنى عشر قال سيد المحققين
بعدد النقباء المبعوثة من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وبعضهم اشتراط
العشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وهو بعيد جدا او اشتراط
اربعين والنبي عم مامور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام واشتراط سبعين لقوله تعالى واختار موسى
قومه سبعين رجلا وفي اكثر نسخ التلويح او خمسين بدل سبعين ويرد عليه ان هذا قول لم يقل به احد

بعثنا منهم اثني عشر نقيبا وبعضهم
لتبليغ احكام دين موسى عم
ومن تشهيره وتواتره فعلم ان التواتر
اربعين بقوله تعالى يا ايها النبي
حسبك الله ومن اتبعك من
المومنين روي ان المومنين
كانوا ثم

قوله بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة اي ضابطه كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم بعده

بحيث لا يحتمل النقيض لا حالا ولا مآلا امر وزنا لا انعقاد انتهى ولا يخفى عليك ان اتفاق المخبر

الخبر الجمهور على شيء مستندا الى الحس مخبرين لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين الآراء واختلافهم

وتواطئهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا

عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء بدله كما في العلوم

العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي من تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من انفسنا

علما ضروريا بوجود مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك الا بالاخبار والاحتمال

انما نشأ من انه عدم الاحتمال بمعنى عدم امكان العقل كذا في التلويح قوله قيل عليه يعني ان

للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر انما يفيده بشرطه فيكون افادة العلم موقوف على التواتر

فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل على بلوغه حد التواتر يدل على ان التواتر

موقوف على العلم وانه دور وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بان الحاصل

عقيبه علم سبب للعلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور

يدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم

بشيء آخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم بتواتره موقوفا على ملاحظة العلم ثانيا

والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب

بان العلم اذا كان حاصلا بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم

والعلم بالعلم معا حاصلين في الذهن فلا يكون حاجة الى اخطار العلم ثانيا فلذا

ذهب الامام الى ان العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر

انما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى اخطاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلا بطريق

الاخطار

اصلا فان بعض الفضلاء انتهى ... الا ... المحقق ...

الاخطار فانه لا بد من ملاحظة العلم حتى يحصل العلم بالعلم تامل قوله وهكذا حال كل معلول فان نفس

العلة يفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة المخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة

تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة بالخفية لانه لو كان العلة ظاهرة

يستغنى العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم

بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كانت ظاهرة او خفية واستفادته بوجه آخر لا ينافيه قوله

فان قلت آه حاصل السؤال منع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر

وسند المنع ان للعلم اسبابا شتى من الحس والبداهة وكونه خبر الرسول وغير ذلك والمعلول

الاعم لا يدل على العلة المعينة فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون

دليلا عليه قوله قلت عدم الدلالة آه وبيان انتفاء سائر العلل في خبر المنع معلوما لان العلم

بوجود مكة مثلا لا يحتمل لعلة غير التواتر كذا نقل عنه قوله تامل وجهه ان العلم بانتفاء سائر

العلل في خبر المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة له متحققة من غير ان يكون وجوده و

انتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه قوله ووقع في التلويح آه يعني ان الشارح

قال في التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع واما خبر النصارى فوجه بطلانه

بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول والمعنى

فالمعنى اما اخبار اليهود والنصارى آه فلا تدافع لكن احتيج في عطف قوله واليهود تابعيه

دين موسى عليه السلام الى تكلف وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافة المصدر الى الفاعل ويكون

معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح ان يتم عطفه على النصارى لانه يقتضي ان يكون اليهود ايضا

مفعولا وليس كذلك وانما لم يحمل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلا يحتاج الى

التمحل في العبارة لانه مخالف للقصة على زعم الموجه قوله لكن بعض النصارى يعني ذلك البعض انهم

بط ولا حاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل
فيكون فى كلا الكتابين اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى
محتاجا الى تحمل التقدير كما لا يخفى اقول فيه بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود فى اعتقاد
القتل لا يستلزم الاشتراك فى الاخبار عنه لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود والمصنف اليه
الثقة الكشاف هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصارى مع اليهود فى اخبار القتل كما تقدم
كما فى الكشف الكبير حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله
منهم مستند الى اربعة منهم قوله بل لم يبلغ عدد المخبرين بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عم
وزعموا انهم قتلوه سبعة او ستة والغالب ان لا يوجد العلم باخبار السبعة فالمخبرون لم يبلغوا
حد التواتر فى الطبقة الاولى على ان اخبارهم انما كانت عن شبهة كما اخبر الله تعالى عنه وما
قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فلا يتحقق التواتر اصلا وفيه ان اخبارهم لم يكن عن شبهة لهم
باعتقادهم حتى ينتفى وقوع العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية
عنهم انا قتلنا المسيح نعم مشاهدتهم ما كانت مطابقة فى نفس الامر ولم يشترط فى الخبر ان يكون
عن امر ثابت فى نفس الامر مستفادا منه تامل قوله وحرق اليهود قيل ان بخت نصر قتل اليهود وكسر
اصنامهم لانهم حرفوا التورية وزادوا فيها ونقصوا حتى لم يبق منها الا شرذمة فى المخبرين
لم يبلغوا حد التواتر فى الطبقة الوسطى ايضا وكانت بخت نصر ملكا قبل البعثة قد بغا
لمشارق الدنيا ومغاربها سمى بذلك لانه وجد لقيطا عند صنم مسمى بذلك قوله وبالجملة
اى ومجمل كلام الله وخلاصته قوله فتواتره مع ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لا
انه نقد لكنه لقوله بل لم يبلغ عدد المخبرين آه على ما توهم قوله وفيه اشارة اى فى اتيان لفظ
رب لو كان للتقليل او للتكثير اشارة الى ان فى نفسه حالة الانفراد والة الاجتماع

كالو

بل كونه فى نفس الامر

ليس كليا محققا فى جميع المواد كما فى كل جسم ممكن قوله لكن هذا القدر كاف فى الجواب عن السؤال
المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع لمقدمة دليله اعنى
قوله وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله ان لا نم
ذلك لانه موقوف على ان يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع فى بعض المواد
يجوز ان يكون هنا ايضا كذلك قوله والتحقيق اى تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يقتضى
قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد وفاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد المخبرين قوى الاعتقاد الى ان يحصل
له العلم وفيه بحث لانه ان اراد اجتماع الاسباب التامة لشئ فهو ممنوع لامتناع توارد العلتين
المستقلتين على معلول واحد وان اراد به اجتماع الاسباب الناقصة فلا نم انه يوجب
قوة المسبب بل يوجب نفسه الجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد و
الاعتقاد المستفاد من خبر فخبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر آخر لكن وبتماميتها يحصل
بجمع تلك الاخبارات قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا ينفى احتمال النقيض فلا يلزم شئ مما ذكر
قوله اما وهم الكذب جواب كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ايهام كل خبر للكذب
بناء على افادته كليهما فلكل خبر طرفان يؤكدان طرفى الخبر الى آخر فلا يحصل قوة المسبب
المقتضى الى العلم اصلا فاجاب بانه لا مدخل للخبر فى ايهام الكذب بل هو احتمال الحكم به
العقل واما الخبر فموجب الصدق فان قولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة
انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها لعدم
العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان لا يكون مدلوله محققا فلا يكون صادقا ومن
هذا يخرج الجواب عما مر من ان كذب كل واحد يوجب كذب المجموع تامل قوله لتبليغ الاحكام
قال المحقق الدوانى هذا لا يشمل لمن اوحى اليه لكماله فى نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى

او سوال المذكور

رجحانا

غيره كما قيل في حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف اي وجه التكلف هو اعتبار المغايرة
الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبيا لا نم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل انه قال يا ايها الناس
هلموا الى فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عم احد غيري والمراد بالاحكام النسب الجزئية والحمل
على الخطاب وهم لانه يخرج الاعتقاديات التي هي راس الاحكام ورئيسها قوله ولو بالنسبة الى
قوم دون آخرين دفع لما قيل من انه يخرج عن التعريف انبياء بني اسرائيل الذين بعثوا لتقرير
دين موسى عم كيوشع وحاصله انهم وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكن
مبلغون بالنسبة الى غيرهم هذا على ما نقل عنه من انه اورد على التعريف النقض ببعض الانبياء حصل
كيوشع عم امر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حاصل ممن قبله فاجاب بقوله ولو
بالنسبة الى قوم دون آخرين وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم
قوله وهو بهذا المعنى اخص من النبي هذا ما اختاره الشارح في شرح المقاصد حيث قال النبي بعثه الله
لتبليغ الاحكام وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه آه فانه يفهم منه انه غير مشروط في
قوله لكن الجمهور آه اعلم انه قد اختلف في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان
فكل نبي رسول وكل رسول نبي ولا فرق الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا ارسلناك
او ما في معناه يسمى بالرسول ومن حيث انه انبأه وخلى بين الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور
المعتزلة والبرهمية وقال بعضهم ان النبي عم لان الرسول اما صاحب كتاب او شريعة
مجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا مذهب اهل السنة والجماعة وقال بعضهم ان الرسول
اما صاحب كتاب او شريعة مجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا مذهب اهل السنة والجماعة
وقال بعضهم ان الرسول اعم وفسروه بانه انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان
قوله ويؤيده قوله تعالى وجه التأييد ان العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا

للنبي

للنبي او مساويا او اخص لا جائز ان يكون مباينا لتحققهما في بعض المواد كما قال الله تعالى في
حق كل من موسى واسماعيل عم وكان رسولا نبيا ولا يكون النبي مساويا او اعم لان نفي احد
المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي الآخر والاخص فلم يحتج الى ذكر النبي بعده
فتعين ان يكون اخص وفيه بحث لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه
لم يكن يلزم لبطلانه ما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز ان ذكره للاهتمام بنفيه اعم الا ترى
ان تحقق الاخص يستلزم تحقق الاعم مع انه ذكر النبي بعد الرسول كما في قوله واذكر
في الكتاب اسماعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا ولاجل هذا قال المحشي
يؤيده دون يدل عليه قوله وقد دل ما نقل ان تمامهم لكون النبي اعم روي ان النبي عم
سئل عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل مائتان واربعة وعشرون
الفا وقيل كم الرسول منهم قال ثلث مائة وثلثة عشر كذا في شرح المصابيح وقيل جم غفير
جما غفيرا كذا في تفسير القاضي قوله فاشترطا اي اذا كان النبي اعم فاختلفوا في بيانه فقال
بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز ان يكون بالوحي والالهام و
بالشريعة في المنام قوله والكتب مائة واربعة روي انه عم سئل كم انزل الله من كتاب فقال
مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحائف وعلى شيث خمسون وعلى ادريس ثلثون صحيفة
وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى عيسى وموسى وداود ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم
التورية والانجيل والزبور والفرقان قوله اللهم الا ان يكتفي بهذا ما ذكره السيد السند في شرح
المواقف وقال ويشترط في الرسول ان يكون معه كتاب سواء انزل عليه او على من قبله
لكن يكون عاملا بالكتاب وفيه ضعف اولا ليس عدد النقل ومجرد الاحتمال لا يكفيه وذا
ذكره بالاهتمام قوله ويمكن ان يقع اي ان يجاب عن الاعتراض مع اشتراط النزول بانه

يجوز ان يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانه نزل مرة بمكة ومرة بمدينة ولذا
سمي بالسبع المثاني لكنه فيه ايضا ما سبق من ان مجرد الاحتمال غير كاف في باب المرويات
قوله وتخصيص بعض الصحايف جواب سوال كانه قيل لو كان النزول مكررا على جميع الرسل
كانه قيل لو كان النزول مكررا الى اخره فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث
السابق وحاصل الجواب انا لا نسلم صحة الرواية وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله
عليهم اولا قوله واشترط بعضهم عطف على قوله فاشترط بعضهم الخ يعني البعض الشرع الجديد — شرط
في الرسول دون النبي لو انه صاحب شريعة مجددة بخلاف النبي فانه قد يكون لتقرير شريعة من
قبله قوله ورده المولى الاستاذ بان اسمعيل عم كان من الرسل كما قال الله تعالى في حقه
فكان رسولا نبيا مع انه لا شرع جديد له لان اولاد ابرهيم عم كانوا على شريعته كما صرح به
القاضي حيث قال في تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون
صاحب شريعة مجددة لان اولاد ابرهيم عم كانوا على شريعته قوله فينحصر الخبر الصادق الخ اي ولو
فرض الرسول يكون خبر النبي خارجا اذ ليس بمتيقن تواتر ولا خبر رسول قوله ويعتبر الحصر بالنسبة الخ
فان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في المتواتر وخبر الرسول لكن يأبى عنه هذا التخصيص
تعميم قوله واسباب العلم ثلثة قوله قيل عليه يدخل فيه سحر الخ حاصله ان تعريف المعجزة غير مانع — الملحق
لدخول السحر من يدعي النبوة وليس بنبي فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة وقصد به اظهار
صدق مدعي النبوة والاولى ان يقول يدخل فيه خارق المتنبي ليدخل فيه الامر الخارق الذي
يظهر على يد الكاذب في دعوى النبوة على وفق مدعاه وبلا مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه
بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق على وفق مدعاه على يد الكاذب
في دعوى النبوة ممتنع عادة من الله تعالى لان الخارق فعله تعالى يخلقه لاظهار صدق

النبي

النبي صلعم فلو اظهره على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهور الخارق على
وفق الدعوى على يد الكاذب المتنبي ممتنع وهذا الجواب مبني على ما تقرر عندهم من ان الامر الخارق الذي
قصد به اظهار الصدق فعل الله تعالى بلا واسطة لان التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله فيخلقه
على يد الصادق لاظهار الصدق فلا يخلقه على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى لا كما
زعم الفاضل الچلپي من انه مبني على ان جميع الممكنات صادرة بارادة الواجب من غير واسطة فان
تم تم والا فلا وانما قيد الكاذب بكونه في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد المحالة
لانه لا يوجب تصديق الكاذب لانه حاله مكذب بمقاله ويرد عليه الامانة وهو ان يظهر امر خارق للعادة على
يد المتنبي على خلاف ما دعاه لانه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه وليس يمتنع ظهوره بل واقع على
ما نقل في حق مسيلمة الكذاب انه دعا لاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلابد من قيد على وفق ما دعاه
الا ان يراد بالقصد ارادة الفاعل الذي هو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره تعالى او لانه شرط في المعجزة ان
يكون فعله تعالى وح لا يرد شي مما ذكر قوله ولا ينتقض بالفرضيات الخ يعني ان جواز ظهور الخارق
على يد المتنبي لا يصير نقضا على تعريفه باطلا لان الحق قوله وايضا يعني لو فرض صدور الخارق على
يد الكاذب المتنبي فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدقه لان اظهار صدقه فرع
وجوده ولا صدق في دعوى المتنبي فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة فان قيل فعلى هذا يقع
الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبي لان كلا منهما امر خارق للعادة ظهر على مدعي النبوة والاطلاع
على انه قصد باحدهما صدق دون الاخر مشكل فيفوت ما هو الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز
النبي عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بان يقدر الله تعالى على معارضة المتنبي عند التحدي بخلاف
المعجزة لئلا يلزم تصديق المتنبي الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الچلپي من انه
يرد عليه ان هذا الجواب لكن لا يفيد غرضنا لان الغرض بيان طريق معرفة النبوة وهو لا يحصل

فان من ادعى النبوة واظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذه الخارق معجزة ما لم يعلم ان تلك الدعوى
صادقة على التقدير المذكور والحال ان صدقها انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور لانا لا نم ان العلم
بان هذه الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة فان العلم بان هذه الخارق
معجزة انما يتوقف على العلم بالعجز عن الاتيان بمثله عند التحدي تامل قوله فالحق اه اي الحق في الجواب
ان السحر ليس امرا خارقا للعادة كان الطلسم وما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالمغناطيس
والكهربا فليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر امر لم يعهد
ظهور مثله من مثله وهنا ليس كذلك لان كل من يباشر الاشياء المختصة به يترتب عليها ذلك
بطريق جري العادة وما قيل من انه لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير مدفوع بما مر
من انه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لا مدخل لمباشرة الاسباب فيه يخلقه على يد
الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب ويخلقه على يد كل
من باشره عادة قال الفاضل الجلبي والحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى
شرائط لا يكون مقدورة للبشر كالوقت ونحوها انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من
الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورا بل يكفيه ان يحصل بعد مباشرة الاسباب سواء كانت
مقدورة اولا والا لزم ان يكون حركة البطش ايضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب
والعضلات وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر بقي شي وهو ان هذا الجواب لا يدفع
النقض بالخارق الذي يظهر على يد المتنبي بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى
الجواب الاول من انه لا يظهر على يده حين ادعاء النبوة ولهذا اهمل القوم هذا الجواب لانهم
لم يتعرضوا لعدم كون السحر من الخوارق بل الظاهر ان مرادهم بسحر المتنبي مطلق الخارق الذي
يظهر على يده ولو مجازا قوله فان قيل كرامات اه انتقاض التعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه

كرامات

كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم عدوها من المعجزات لان القصد من خلق
الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق وان دل على صدق النبي ايضا باعتبار
انه يحصل للولي هذه الكرامة بمتابعته وما قيل في الجواب من ان ليس المراد بقصد اظهار الصدق
ان يكون الغرض منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست معللة بل المراد ان يكون
ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان كرامات الولي يدل على صدقه وينكشف به صدقه ففيه
انه لو كان ظهر الخارق على يد غير مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له تامل قد عدوا الارهاصات
جمع الارهاص وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي يسمى ارهاصا لكونه تاسيسا لقاعدة النبوة (سيما)
من ارهصت الحائط اذا اسسته على سبيل التشبيه متعلق بالكرامات اي تشبيها لما ظهر على يد الولي
بما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر عن الولي بسبب متابعة النبي فكانه صدر عن النبي والتغليب
متعلق بالارهاصات اي تغليبا لما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها قوله سواء امكان الخاص يعني
ان الظاهر ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر
الصحيح الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل اليه ضروري اي يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى (تع الدليل)
العلم وان لا يتوصل لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان حصول النتيجة بعد
النظر الصحيح انما هو بطريق جري العادة وليس بضروري كما قال الفاضل الجلبي اي يجوز ان يتوصل
وان لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع
وان لا يتوصل واما الضرورة الحاصلة من حصول النظر الصحيح فيه فهو لا ينافي الامكان في نفسه
والامكان العام هنا هو المتبادر كما لا يخفى فساده قوله ولك ان تاخذ امكانا عاما اي لك
ان تاخذ الامكان العام المقيد بجانب الوجود فالمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس
بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التو

كما هو عند المعتزلة او لا يكون ضروريا بل بطريق جري العادة كما هو مذهب اهل السنة وبالجملة
فيصح التعريف على المذاهب الثلثة قال السيد المحققين في حاشية شرح مختصر العضدي
انما قيل ويمكن التوصل دون ما يتوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه
التوصل بالفعل بل يكفي امكانه فلا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده
يخرج من التعريف دليل لم ينظر فيه احد ابدا وقيد النظر بالصحيح اي المشتمل على شرائط
صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس هو في نفسه سببا للتوصل ولا آلة له
وان كان قد يفضي اليه فذلك اتفاقي ليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيد واريد العموم
خرجت الدلائل بسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو اريد على الاطلاق اي نظر
ما لم يكن هناك بينة على افتراق الفاسد من الصحيح في هذا الحكم وتقييد المط بالخبري لاخراج
القول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمط اي
اليقين انما هو بالبرهان وحمل العلم على الاعم الشامل للجهل والظن خلاف مصطلح اهل
المنطقيين كما ان التعريف الثاني اعني قوله مؤلف آه مختص به اذ لا استلزام في الظنيات
في نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شيء ينتفي ومنه لا ستفاده مع بقاء سببه الذي
يتوصل منه اليه واما حمل الاستلزام على العقلي بمعنى انه متى وجد في الذهن وجد الآخر فيه ليدخل
الامارات في التعريف ايضا فهو مخالف لما ذكره الشارح في حاشية شرح مختصر الاصول من انه
لا استلزام بين الظن وما يوجبه قوله انما لم يقل يغني في ايراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى — لما اشتباه آه
المؤلف الواحد باعتبار هيئة العارضة من التاليف اشارة الى ان المقصود الى هيئة بعد
ترتيب المقدمتين مدخلا في استلزامه النتيجة لا يخفى انه ان اريد بالاستلزام الذاتي امتنع
الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة

فان

فان اريد امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقليا او عاديا يصح على مذهب الاشاعرة ايضا
والمراد بقوله لذاته ان لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما في قياس المساواة او
لازمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض وما في القياس قوله فان قلت التعريف لا
يصح ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بما هو مؤلف من اقوال يشمل الدليل الملفوظ
والمعقول على ما ذكر في الكتب مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم — يستلزم
بالشمول وبما حررنا لك ظهر ان لا حاجة الى ان يتم اي يجب ان يعمها بناء على الملفوظ
من افراد المعرف كالمعقول ولا يرد ايضا ما قيل ان الاولى ان يقول بدل التعريف المعرف — مراد
بالفتح وما قيل ان النظر انما وقع في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل التعريف على ما يعم الدليل
اللفظي لا يناسب المقام لان مقصد المحشي ليس ان تعريف الدليل هنا محمول على ما يعم اللفظي
والعقلي بل المقصد بيان ان تعميمه كيف يصح قوله قلت آه حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم
التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ آلة لملاحظة ذلك المعقول بالنسبة
الى العالم وليس المقصد من التلفظ الا احضار تلك في الذهن فالملفوظ المستلزم ههنا هو المعنى — المتعقل
اللائق في قالب الالفاظ فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته قولا آخر بمعنى ان تلفظه
العالم بالوضع لزم العلم بمطلوب جزئي غاية ما في الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض
الاشخاص وليس المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول فالملفوظ يستلزم المدلول
لان لازم اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام لذاته بل بمقدمة اجنبية اذ ليس تعقل الملفوظ
الا التعقل بعينه فليس ههنا قياس ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم ما ذكر قال
هذا في القول الاول اي هذا التعميم والشمول للملفوظ والمعقول انما هو في لفظ القول المذكور
في آخره الذي هو مدلول لو مختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول فلا يلزم من تلفظ الدليل

للمعلوم المدلول ولا من تعدد الا ظهران يقال هذا في المؤلف واما القول فخص المعقول بهذا
والحق ان اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالته على ما هو المدلول في الحقيقة اعني
المعقول هذا الحصر مبني على ان اي الحصر المستفاد من تعريف المبتدأ بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور
على المفرد كالعالم مبني على ان يكون المراد بالنظر فيه في قوله يمكن التوصل بصحيح النظر في احواله النظر
وصفاته بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم لحكم المطلوب اثباته حاصل للمحكوم عليه و
ترتب مقدمتان احديهما من الوسط والمحكوم عليه والثانية من الوسط والحكم المطلوب اثباته
ويحصل منهما المطلوب الخبري واما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في احواله وفي نفسه كما هو الظ
فلا يصح الحصر اذ يلزم ح ان يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب ايضا دليلا لانه يمكن ان
يتوصل بالنظر في نفس تلك المقدمات بان يرتب ترتيبا صحيحا يتأدى الى المطلوب الخبري اي المط
الخبري واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه التعريف اصلا اذ لا معنى للنظر فيه
كذا حققه السيد الشريف في حاشية شرح مختصر العضدي وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد
ما زعم الفاضل الچلپي حيث قال حتى يلزم كون المقدمات اي كون المقدمات المرتبة او ترتيبها
دليلا قد حتى يلزم كون اه متعلق بالمنفي لا بالنفي قد ولكن لا يخفى انه خلاف الظ يعني لا يخفى ان
كون المراد من النظر فيه النظر في احواله فقط خلاف الظ اذ الظ العموم بل ان يكون في نفسه
كما هو المتبادر من النظر فيه وخلاف الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل الى المفرد
وغيره وعلى التقدير المذكور يكون مختصا بالمفرد وعلى ما مر فلا يصح الارادة المذكورة فلا
يصح الحصر الذي ذكره الشارح اجيب بان الحصر في قوله هو العالم ليس حقيقيا بل اضافي
اي مثل قولنا العالم حادث فكل حادث له صانع فالحاصل ان الدليل على التعريف الاول
هو العالم اي ليس مثل قولنا العالم حادث فكل حادث له صانع يعني المقدمات المأخوذة

مع الترتيب فلا ينافي تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير
المأخوذة مع الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان هذا التقسيم مبني على ان يراد بالنظر في نفسه ٧ فيه ما يعم النظر
وفي احواله فلا يصح الحصر الاضافي اذ يلزم ان يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث
فله صانع دليلا على وجود الصانع على الاول ايضا اقول ان اراد انه يلزم ان يكون المقدمتان
المأخوذتان مع الترتيب دليلا على الاول فلزومه مم اذ لا معنى للنظر فيه اصلا وان اراد
انه يلزم ان يكون المقدمتان مجردتين عن اعتبار الترتيب دليلا فلزومه مسلم وهو لا ينافي
الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمتين المأخوذتين مع الترتيب تأمل قال الفاضل الچلپي
ههنا مقال لا يعبأ به قال الفاضل المحشي الحصر ههنا اضافي بالنسبة الى المقدمات المأخوذة
مع الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان التوصل ولا امكان في المقدمات المأخوذة مع
الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان
الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة
للدليل عقلا والمتكلمون والاشاعرة ينكرون على ما مر قد المراد بالعلم التصديق يعني ان العلم
من الالفاظ المشتركة لمعان متعددة والمراد ههنا التصديق بالقرينة الحالية وهي ان
المقام مقام التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت
على تعيين المعنى المراد من اللفظ بحيث استعماله في التعريف فخرج من التعريف الموصلات
بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها البينة فانها انما تستلزم
تصورها لا التصديق بها وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الچلپي من ان مثل هذه
القرينة مما لا يلتفت اليها في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف
بالاعم بقرينة المعرف حتى يحصل المساواة ونحوه من الفساد ولا يخفى فان هذا الاعتراض ناش

من عدم الفرق بين الاعم والمشترك وليس هنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تامل
قوله ثم المراد بالتصديق اما اليقيني واما ما يشمل الظن ايضا بناء على انهم قد يخصون الدليل
بالبرهان وقد يكون شاملا للامارة ايضا قوله ويلزمه آه عطف على قوله يلزم اي المراد
بلزوم العلم ان يكون ذلك العلم الآخر حاصلا منه بان يكون علة له بطريق جري العادة
او التوليد او الاعداد قوله فخرج القضية الواحدة المستلزمة للعلم بقضية اخرى كالعلم
بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بديهية او كسبية وانما وصف
القضية الثانية بقوله بديهية او كسبية اشارة الى عدم كون العلم الحاصل بها حاصلا
من العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبديهة او بالنظر ولم يظهر لي فائدة وصف
القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين فرضنا يستلزم العلم بهما العلم باحدهما من غير
ان يكون علة له فهما ايضا خارجان بهذا القيد واما القضية المستلزمة بعكسها فهي
خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين اذ اللزوم هنا انما هو بين المعلومين بحسب
الصدق لا بين العلمين لانا نعقل القضية مع الغفلة عن عكسها قال الفاضل الخلخالي
فيه بحث لانا اذا راينا شخصا اسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سواده وشكله
ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا راينا ان ما يقاوم الاسد فانا نحكم اولا بمقاومته الاسد
ثم نحكم بشجاعته وامثال ذلك مما لا يعد ولا يحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية
في الصور المذكورة كان حاصلا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك من
التعريف الا بان يعتبر قيد النظر فيه كما يذكره في قوله اللهم الا ان يراد اه انتهى اقول
العلم في الصور المذكورة ليس حاصلا من العلم بالقضية الاولى فقط بل بانضمام قضية
اخرى وهي كل اسود موجود وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى انه لو فرض عدم العلم بها

لم يحصل العلم بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الشكل فهو داخل في قوله وايضا يرد عليه اه و
ان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل فعدم خروجها ليس بضائر قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول
الا يخفى ان اندفاع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكرنا لكن نقضه بجميع ما عدا الشكل
الاول والقياس الاستثنائي غير مندفع اذ لا لزوم بين العلم بالمقدمات على غيرية الشكل
الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الامر لانها
وهو ظاهر او لا غير بين لان معنى خفاء اللزوم وهو ان لا يكون تصور الطرفين كافيا في الجزم
باللزوم بل يحتاج الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فيهما وان لا يمتنع تحقق العلم بها
بدون العلم بمتبحها كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه القائمتين والى مثل ان
اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم سواء كان او غير بين والتفرقة انما يظهر في العلم باللزوم
وما اورده بعض الافاضل من ان معنى غير البين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم
وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود فبين البطلان اذ لو لم يستدع غير
البين وجود الملزوم لما كان قسما من اللازم والجواب عن النقض المذكور ان تفطن كيفية
الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به العلم بعد تفطن كيفية الاندراج
ولا شك في تحقق اللزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يقال ان اطلاق الدليل على الاشكال
الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول كما ذكره السيد السند في حاشية
شرح مختصر العضدي ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للحد الاصغر المحكوم عليه ووجه الدلالة
ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك ان كلا الامرين
منحصران في الشكل الاول فمن لاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على الاول حصل
له العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين العلمين قوله يرد عليه نحو يرد على هذا التعريف وكذا

الفصل

على ان يبقى المعنى مؤلف من قضايا آه كونهما غير مانعين لصدقهما على المقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهي ان تجد المبادي المرتبة في الذهن فينتقل منه الى المطلوب بسرعة مع انها ليس بدليل لانه مختص بما يقع فيه الحركتان اعني الحركة من المطالب الى المبادي الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المطالب قوله اللهم الا ان يراد آه في لا انتقاض بها لفقدان النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين والثانية مفقودة في الحدس وانما قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستلزام علم بظاهره ولا قرينة على الخصوص وجعل المعرف قرينة على التعريف غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر تامل هذا لكن بقي شيء وهو ان الاليق بالبيان ان يذكر الجواب اول ان المراد بالزوم من آخر كونه تاما ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق لان اللزوم مقدم بالذكر على الملزوم والعلم وليخرج الملزومات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها البعيدة واحد قوله فبالثاني اولى لان لزوم العلم بشيء آخر من غير ان يتوقف على امر انما هو في المقدمات مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب قوله لكن يمكن تطبيقه يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول على ما يشعر به اراد اهل التفصيل بان يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر في احواله يستلزم المطلوب الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع قوله ولا يذهب عليك آه حاصله انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعني ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مرتبة بخلاف التعريف الاول اعني ما اخذه الشارح من ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا

التعريف اعم فلا يكون مطابقا لان معنى المطابقة التي تعين ان يكونا متساويان وهنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المرتبة فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين وانما قال في التعريفات لان العام يوافق الخاص في باب التصديقات لان الحكم على العام حكم على الخاص قوله وتخصيصه بمثل الاول جواب لسؤال مقدر بان يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد من اللزوم اللزوم بشرط النظر في احواله ولا شك انه لا يصدق على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف بمثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة في الدلالة على ارادة اللزوم بشرط النظر في التخصيص بالنظر الى احواله فهو تكلف في تكلف ولذا قال خروج عن مذاق الكلام قوله والصواب تعميم الاول آه يعني ان الصواب تعميم تعريف الاول بان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه واحواله فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق ولا يكون خلاف الظاهر والاصطلاح ايضا ولذا حكم بان التعميم صواب قوله يريد ان الخارق المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقا له اي يريد الشارح من قوله تصديقا الاشارة الى ان الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي اظهره المدعي بقصد اظهار صدقه عند الخلق اما الخارق الذي لم يقصد المدعي به اظهار صدقه فهو كالخارق الذي يظهر على يد المتنبي فانه لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم فان حاله من الحدوث والاحتياج مكذب لمقاله بل قصد به الاستدراج لاهل الاتباع للغيرة في الاعتقاد به وكالخارق الذي يظهر على يد المتنبي ولا يكون موافقا لدعواه فانه لم يقصد به التصديق بل قصد به اهانته فلا يدل على صدقه فان قيل من اين يعلم انه قصد به التصديق امر لا قلت من القرائن فانه اذا ظهر خارق موافق لدعوى على يد مدعي النبوة علم انه يقصد به التصديق قوله اذ لو جاز كذبه هكذا ذكره السيد السند في شرح المواقف حيث قال اظهار

فان قيل يجوز ان يكون الكاذب مظهرا ان الله تعالى اظهر على يديه المعجزة يظهر انه قصد به التصديق قلنا علم انه لم يقصد به التصديق

اتفق اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء من تعمد الكذب فيما دل المعجزة القطعية على صدقهم فيه
كدعوى الرسالة لكن على صدقهم في الاحكام الالهية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى
تقدير جواز كذبهم في الاحكام الالهية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه اذ دل المعجزة على صدقهم
في دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم
في الاحكام التبليغية وغيرها واما ثانيا فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز
العقلي لا ينافي الدلالة العادية فجواز الكذب عقلا لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة
كما في العلوم العادية فانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان
المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان نقيض اللازم
العادي في نفسه وان لم يكن منافيا له لكن جواز وقوعه بل منافيا له على ما بين في محله
او نقول ان هذا على مذهب الشيخ ومما يعرف ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية
واظهارها على يد الكاذب ممتنع غير مقدور له تعالى وان لم نطلع على وجه استحالته قوله هذا في الامور
التبليغية آه يعني ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان خبره يوجب العلم في الامور التبليغية
والمدعى عام وهو ان خبر الرسول سواء كان في الامور التبليغية او غيرها يوجب العلم والوجه في ان
خبر الرسول العلم فيما عداها انه قد ثبت بالادلة القطعية ان النبي معصوم فلا يكون كاذبا في اخباره
لانه ذنب قوله قيل عليه اذا تصور آه قائله مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه ان خبر الرسول
من حيث انه خبر من غير ان يلاحظ معه حال المخبر يحتاج في افادته الى الاستدلال بانه خبر الرسول
فهو صادق اما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول الصدق وانه خبر الرسول فايجابه العلم بديهي
غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان من سمع قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وعلم انه
خبر الرسول لحصل له العلم بمضمونه بدون ان يحتاج الى استحضار تلك المقدمتين بخلاف ما اذا سمعه

ولم يعلم انه خبر الرسول او علم ولم يلاحظ بهذا الوجه فانه يحتاج اليه قوله واجيب آه حاصله ان تصور
المخبر بوجه الرسالة في العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بانه هذا المخبر
ادعى الرسالة واظهر المعجزات وكل من هذا شانه فهو رسول فيتوقف خبره في كونه صادقا
ايضا على الاستدلال بالواسطة لان الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور مخبره بانه رسول
وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الشيء موقوف على ذلك
الشيء فالخبر في كونه صادقا يتوقف على الاستدلال فيكون افادته العلم استدلاليا
قال الفاضل المحشي فيه بحث لان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل
بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم
لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادته ضروري عادي
وكون افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضي ان يكون العلم بالمدلول ضروريا و
الجواب ان ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية او عقلية
وهو لو كان استفادة من الدليل فكيف نعلم منه دلالته على كونه حاصلا بالضرورة
قوله والكل غلط اي الجواب والسوال غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا
فلا يصح السوال وهو ظاهر ولا الجواب يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفا
عليه بلا واسطة وذلك لانه مع تصور ان مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل
العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ معه مقدمة اخرى اعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز ان
يكون مخبر الخبر رسولا صادقا في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا فثبت ان العلم بان
هذا الخبر صادق استدلالي موقوف على استحضار المقدمتين اي هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول
فهو صادق قوله نعم تصور الخبر بانه لمن ادعا الرسالة والمجيب يعني ان تصور خبر الرسول من حيث

انه خبر صادر منه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول او من قبل نفسه استدلالي يحتاج في صدقه
الى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان انه خبر بلغه الرسول من الله تعالى الى الخلق
وليس للرسول مدخل فيه سوى التبليغ بل هو في الحقيقة خبر الله تعالى بلغه الى الخلق يجعل صدقه بديهيا
ولا يحتاج الى دليل فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار عنوان آخر غير محتاج
والسائل والمجيب لم يفرق بين العنوانين فغلطا الا ترى ان تصور خبره دم بان عذاب
القبر حق من حيث انه خبره دم بدون ملاحظة انه مبلغ لا يفيد العلم الا استدلاليا وباعتبار
عنوان آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرق بين العنوانين والى وهو توقف على استحضار تينك
المقدمتين ومن حيث انه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والنقائص
يجعل صدقه بديهيا ويفيد العلم الضروري من غير احتياج الى الدليل قال الفاضل المحشي ان قوله
تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا وذلك لان تصور مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون بمنزلة
في المعنى تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ولو كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا
كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بديهيا لان الرسالة في الصورتين
مع ملاحظة كانت ملحوظة لهذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشأ البداهة على ما ذكره اقول ان اراد ان تصور
المخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر او لا بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو ممنوع لجواز ان
ان يتصور المخبر باعتبار انه رسول بوجه الرسالة وانه رسول من الله تعالى مع تصور الخبر بانه
من قبل نفسه وان اراد ان تصور المخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر بديهيا على تقدير الاول
فقابل قوله لكن الكلام آه استدراك لدفع توهم ناشئ عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد
السائل من قوله واذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى الترتيب انه اذا تصور مخبر الخبر بديهيا من
غير احتياج الى الترتيب المذكور فيرجع الى ان تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه

وليس له مدخل في ذلك الا من حيث الرسالة والتبليغ فيكون صدق الخبر م

بديهيا

بديهيا من غير احتياج الى الترتيب المذكور فيرجع الى ان تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول
يجعل صدقه بديهيا فيكون السؤال والجواب صحيحين وحاصل الدفع ان الكلام هنا في صدق
خبر الرسول من حيث ذاته اي من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه او
خبره بدليل على ذلك قوله وهو اي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل اي ما بلغه
الرسول يوجب العلم آه ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالي يحتاج الى استحضار تينك
المقدمتين على ما مر فلا مجال للاعتراض بان خبره بعنوان ما بلغه يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج
الى الترتيب المذكور قوله ونظيره آه يعني ان نظير ما ذكر من ان اختلاف عنوان الخبر يؤثر
في جعل صدق الخبر بديهيا واستدلاليا انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن اعتبار
الاوصاف التي عرضت له واثبت له الحدوث فيقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له
محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير وقيل المتغير حادث يكون ثبوت بديهيا غير محتاج الحدوث له
الى الدليل مع ان الحكم في كلا المثالين على ذات لكن بحسب اختلاف العنوان اختلف العالم
الحال في البداهة والكسبية وبما قررنا لك ظهر ان ما قال الفاضل المحشي من ان قوله ومن ثبوت
نحو ان المتغير بديهي ممنوع اذ لا بد فيه من ملاحظة الكبرى المستفادة من قولنا وكل متغير حادث و
لا شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشيء منشأه قلة التدبر
نعم يرد عليه انما يكون بديهيا لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك بل يحتاج الى
الاثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه لكن المناقشة في المثال ليس من دأب المحصلين
قوله هذا المعنى يعني ان التيقن بمعنى عدم احتمال النقيض وادخل فيه الثبات لان الفهم المتبادر
منه عدم الاحتمال حالا ومآلا على ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن في هذا المعنى
لغوا لا فائدة فيه الا التكرار وعلى ما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالتفسير

الذي ذكره المحشي ايضا بعم الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره وان ذكر العام
لا يوجب الخفاء الذي هو اذ لا دلالة على الخلاف لانه ليس المراد بالعموم عموم الكلي لجزئياته بل عموم
الكل لاجزائه ولا شك ان الثبات ليس داخلا في الجزم المطابق وان الكل يدل على اجزائه ولا
ظهر انه يقيد هذا المعنى بعبر في الثبات قوله اللهم الا ان يراد اي اللهم الا ان يعمد لحمل على خلاف
الظاهر والمتبادر بان يراد بعدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكنا في حد
ذاته فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطي لان نقيضهما محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند
العالم بان لا يجوز العقل وقوع نقيضه بدله وبخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه في الحال فيخرج الظن
في لا يلزم ذكر الثبات لان معنى عدم الاحتمال في الحال فيخرج به تقليد المصيب قوله وفيما ذكره وجه
النظر ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال
النقيض هو عدم التجويز العقلي لا ما يعمه وعدم الامكان الذاتي على ما مر في تعريف العلم فلا لزم
خروج العلوم العادية من اليقينيات لاحتمال نقائضها في انفسها فان جعل احد معان
يقين انه لم ينقلب ذهبا مع احتمال نقيضه في نفسه لكان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز العقل
وقوع نقيضه بدله على تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا
قرينة تدل عليه وبما ذكرنا ظهر ان ما قال الفاضل المحشي من انه ليس في هذا التوجيه من التعقيد ما في جعل فيه
من الظن ما فيه لان معنى اليقين في اللغة هو ازالة الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو
معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا قلت هذا
الاوان ايقن به فذلك الادراك في اليقين يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن
عدم ثباته في المآل فلا بد من ذكر الثبات ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك في المآل في غاية البعد
لان منشأ البعد ليس ارادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدمه

ما يعم عدم احتمال النقيض

عنه

زوال

في نفس

في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى التبادر المذكور لا بد له من دليل قوله فالاولى اي الاولى
ان يفسر اليقين بالجزم المطابق سواء كان ثابتا او غير ثابت فيخرج به الظن والجهل وتقليد المخطي
وبالثبات الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد المصيب هذا لكن تفسير اليقين بما ذكره خلاف
المتعارف فالاولى ان يفسر اليقين بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال فيخرج الظن و
الثبات بعدم الاحتمال في المآل بان لا يزول بتشكيك المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل يخالفه
فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل لاحتمال الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقته
الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه شيء وانما قال فالاولى اشارة الى ان له وجه صحة وتوان
يتم المقصود المبالغة في افادة خبر الرسول اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن موضع التقليد
فلا بأس بتصريح ما علم ضمنا قال الفاضل المحشي وفيه بحث لانه ان اراد بالجزم المطابق ما هو في الحال
والمآل كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم المطابق للواقع في الحال لا في المآل تورد
عليه ما اورده بقوله وفيما فيه فهو الجم جوابا اقول لا معنى لهذا الترديد لان ما هو مطابق في الحال
والمآل هو ما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات حينئذ عدم التدبر فان تقليد المصيب جزم مطابق في
الحال والمآل ليس بثابت وهذا اظهر من الشمس فكيف خفي عليه ومن العجب انه لم يطلع على وجه النظر
فقال ما جوابكم فجوابنا قوله لكن لا يخفى ان قوله يعني ان قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق
يدل على ان المقصود من قوله والعلم الثابت به ضاهى العلم الثابت بالضرورة او ان العلم
الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين ولا يخفى انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت
به مستدركا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي مغن عنه اذ يفهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى
اليقين اذ لا معنى للعلم عندهم سواه وانما قلنا ان قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد يدل على ذلك
لانه اورد الفاء الدال على انه فذلكة لما قبله اي اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول ثابتا بها لعلم

بثبات

متعلق

[illegible]

[illegible]

الثابت بالضرورة والثبات في اليقين يكون على معنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واحترز عنه
بقوله والا لكان جهلا او ظنا فلا يكون مشابها للعلم الضروري في اليقين وغاية ما يتكلف في الاعتذار
تخريجه الاعتراض ان يقال ان المقصود من قوله والعلم الثابت آه دفع ايهام حمل العلم في قوله يوجب
العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين الا ان استعماله
بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب متداول بين الناس وان ما قيل من ان ادلة النقلية لا يفيد
الا الظن كان مؤيدا لاراده ما قال الفاضل الچلپي من ان العلم في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي
محمول على التعريف المذكور اعني صفة يتجلى به المذكور لمن قام هو به وهو شامل لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله
والعلم الثابت مستدركا فليس بشيء لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح او العلم مختص باليقيني
عندهم كما مر وعلى تقدير التسليم انما يتم حمل العلم في قوله يوجب العلم آه على تقدير ان يكون العلم في
قوله واسباب العلم ثلثة ايضا محمولا على المعنى الاعم وهو باطل والا لم ينحصر الاسباب في الثلثة وايضا
يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعقل ايضا بانه يوجب العلم بمعنى اليقين قوله وايضا سائر
العلوم النظرية آه يعني ويرد على تقدير حمل قول المص على المعنى الذي ذكره الشارح انه لا وجه لتخصيص
العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور
ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال ان الدلائل النقلية لا يفيد اليقين قوله و
الاقرب ان مراده آه يعني ان الاقرب الى الفهم ان مراد المص من قوله والعلم الثابت آه انه
كما ان اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال قوله قال بعض الفضلاء هذا
مخالف لراي المص لانه لا يقول بالتفاوت بين اليقينيات في القوة والنقصان كما
سيجي في بحث الايمان اقول راي المص نفي الزيادة والنقصان عن اليقينيات لا نفي
القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بديهي الا ترى ان تصديقنا

اى وان كان لا يحكم مع الاعتقاد الجازم ... وان كان جهلا او ظنا ٣

كما ان اليقين والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول
ايضا في غاية القوة والكمال ٣

بالتوحيدات ليس كتصديق النبي صلى الله عليه وسلم تأمل قيل لعل في كلام الشارح ما يفيد انه لم يحمل كلام المص على
هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا يفيد انه لم يقصد ذلك
بناء على انه لو قصد ذلك لقال فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت كما في النبوت او يجب
ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة العلم الحاصل بخبر الرسول ويحتمل ان يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم
الثابت ليس على العلم الثابت بالمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام اقول هذا التوجيه في
غاية البعد اما اولا فلانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح في قوله واسباب العلم ثلثة انه لا
يطلق العلم عندهم الا على اليقينيات واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير بهذا الموضع
وتركه في قوله فهو يوجب العلم الضروري وقوله يوجب العلم الاستدلالي مع انه الاقدم الاحق
بالتفسير واما ثالثا فلانه يجب ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت واما رابعا فلانه لا معنى لاثبات
الفاء المشعر بانه فذلكة لما قبله واما خامسا فلانه لا فائدة في ذكر قوله والا لكان جهلا وظنا
وكانه اشارة آه يعني ان قول المص ان العلم الثابت بخبر الرسول مضاه للعلم الضروري في
قوة اليقين اشارة الى ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد لحق اليقين وليس للتخيلة
والوهم مدخل فيها كما انه ليس له مدخل في العلوم الضرورية فيكونان متشابهين في قوة اليقين
بخلاف العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شائبة الوهم اذ الوهم له استيلاء على جميع
القوى فيتصرف في المعقولات ايضا احكاما ما كاذبة فلا يكون العلم العقلية خالية عن شائبة
الكدورة قال الفاضل الچلپي هذا مخالف لما تقرر في الاصول من ان الادلة النقلية
ظنيات لاحتياج الى معرفة الاوضاع والالفاظ وان مقصود المتلفظ بالعبارة ما ذا هل
هو الحقيقة او المجاز وليس لنا الى اليقين لشيء من ذلك سبيل اقول مرادنا يكون الادلة
النقلية مفيدة للعلم الذي هو في غاية اليقين انها يفيده بعد ان يحصل العلم بوجه دلالتها

بطريق القطع ولا شك انه بعد التيقن بجميع الامور التي لها مدخل في دلالتها يفيد العلم الذي هو
اقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي لعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه دلالتها يحصل في
بعض المواضع كما ذكره في شرح المواقف تامل قد والا فهذا الحديث آه قيل كلام الشيخ في
ان الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وشرح تنقيحه فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر
الا بعد تصحيح النقل ممن هو محل الوثوق منه انتهى ذكر في التلويح ان هذا الحديث مشهور تلقته الائمة
بالقبول حتى صار كالمتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الاحاد الا
انه في حكم المتواتر لان الائمة قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده ما ذكره السيد
الشريف في خلاصة الطيبي انه قال ابن صلاح من سئل عن ابراز مثال للمتواتر في الحديث
اعياه تطلبه وحديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار نراه مثالا لذلك فانه
نقله من الصحابة العدد الجم قد انما قطع النظر عنها لا عن الدليل يعني انما قطع النظر عن
القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع عن الدلائل فخرج الخبر المقرون وبقي خبر الرسول
داخلا مع كون كل منهما امرا خارجا عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه عد الخبر الصادق سببا
للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سببا للعلم بل السبب العقل والخبر
طريق له على ما مر وجه الحصر والخبر الذي هو مع الدليل كخبر الرسول داخل في هذه الافادة ولذلك
لم يعتبر قطع النظر عن الدليل لئلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر ~~الصادق~~ المقرون اذ لم يستفد
منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله فيه وجعله سببا لسوى العقل فاعتبر قطع
النظر عن القرائن قد وقد يوجه اقول قد يبين وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل
بان القرائن ينفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا يدل على تحقق
الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذهان فلان يكون الخبر المقرون مفيدا دائما فلذلك

قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة
على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر الدال مفيدا للعلم دائما ولم
يقطع النظر عنها قال الفاضل المحشي في توجيه قوله بان القرائن قد ينفك من الخبر ان الخبر بقدوم
زيد مثلا مع قرينة لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول
يلازمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكلما هو هذا شانه فهو صادق اقول فيه بحث
لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا ينفك عنه اصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا قد
وليس كذلك يعني ليس الامر كما قال الموجه اذ المراد ههنا بالقرينة ما يدل على صدق الخبر دلالة
قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة
لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدالة لا ينفك عن الخبر كما لا ينفك
الدليل عنه في بعض المواد وفي بعض الاشخاص قال الفاضل المحشي اي ليس هذا التوجيه صحيحا في نفس
الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلازمه بل ينفك عنه في بعض المواد وفي بعض الاشخاص
وفي بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا معدودا من اسباب العلم اقول فيه بحث
لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند المص ومنشأ حصول العلم عقيبه الاجماع قرب اجماع
يخلق الله تعالى العلم عقيبه وقرب اجماع لا يخلق فلا يكون افادته بالدليل او القرينة فلا معنى لقوله
فان دليل الخبر المتواتر وقرينته ينفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قيل بقي اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر
ايضا لا يفيد مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب ولهذا
يتفاوت عدد المخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون آخر فكيف
اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لان منشأ العلم ليس ملاحظة احوال المخبرين
والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن والاحوال فيه فرب اجتماع يخلق الله

تارة يخبر القوم بالدار بزيد مع عدم قدومه بخلاف الدلائل فانها لا ينفك عن الخبر

العلم عقيبه في مقام ولا يتخلف بعده في مكان آخر من غير تأثير للحال والمقام فيه بل بطريق جري
العادة قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل ان القرائن
ليست مما يمكن ان ينضبط اجمالا ولا تفصيلا اما اجمالا فظاهر واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها
باختلاف الطبائع والافهام بخلاف الدلائل فانها ليس كذلك اقول فيه بحث لانه يمكن
ضبط القرائن اجمالا بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص والخبر
المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه وقال ايضا المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر
عن القرائن ما يعم الدليل والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبرا لان
وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله كما في العلم
بالنسبة الى الصانع فيكون سبب العلم كونه خبر الرسول بخلاف القرائن فانها امور خارجة
عن الخبر تامل اقول وجه التامل انه على هذا يدخل الخبر المقرون ايضا في الخبر الصادق اذ
يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبرا مقرونا فيكون الاستدلال
بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله قوله لانه كذلك اي لان خبر اهل الاجماع كالخبر المتواتر في كون
كل منهما خبر قوم لا يجوز عند العقل تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهم الا باعتبار كونه خبر قوم
كذلك ثابت صدقه في المتواتر بالبديهة من غير نظر وفكر وفي خبر الاجماع بطريق النظر في الدليل
نحو قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى و
يتبع غير سبيل المؤمنين نوله الآية وفيه انه لو كان خبر اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالي فلا
يصح جعله واخلاطه المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم
ايضا بطريق المسامحة اي يوجب العلم الضروري او ما في حكمه قوله حاصل الجواب ان الحصر
مبني آه يعني خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فان المراد بالمتواتر

وما في حكمه وبخبر الرسول وما في حكمه لا على التحقيق اي في الحقيقة ثمة انواع وغيرها اشار الى ان مقصد
الشارح من ادخال خبر العدد والملك في خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر مبني
على المسامحة بارادة ما في حكمهما لسواء بين كيفية الرجوع على ما قرره او على طريق آخر بان يرجع
خبر اهل الاجماع الى خبر الرسول فان خبر اهل الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع ويمكن
اخراجه عن المقسم اذ ليس هو مفيدا بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين يعرفون
الاجماع وكيفيته كذا قيل قوله ان قلت حاصل السؤال قد سبق في وجه حصر اسباب العلم في
الثلث ان العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال السبب ان كان من خارج فهو الخبر والا فان كان
آلة غير المدرك فهو الحواس والا اي وان لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل
على انه آلة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح في ان المدرك النفس والعقل
واسطة في ادراكها مغاير لها ضرورة ان قوة الشيء غيره ليست عينه قوله قلت آه حاصل الجواب
انا لا نسلم انه يفهم من التعريف ان العقل آلة للنفس فان المفهوم منه ان العقل قوة ووصف
للنفس بها تستعد للادراك ووصف الشيء لا يسمى آلة اصلا اذ لا يقال في العرف واللغة ان الحرارة
آلة للنار للاحراق بل انما يطلق الآلة على الامر الذي هو مغاير للفاعل في الوجود وواسطة في
وصول اثره الى منفعله واما اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق مثلا مع انها من اوصاف
النفس فعلى الاطلاق مجازي وان النفس ليس فاعلة للعلوم الغير الآلية ليكون تلك العلوم واسطة
في وصول اثرها اليه لكن بقي ان اطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة شائع في عباراتهم كما وقع في
الكشف الكبير بحث الالهيات ميمر الجهرة وانه يكون ذكر غير المدرك في وجه الحصر استدراكا او يكفي
ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخبر والا فان كان آلة فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل
فالظاهر من عبارة الشارح ان مقصوده نفي كونه غير المدرك وان النفي متوجه الى القيد وانما نفي الوجه

معقوله

عنه مع كونه مغايرا للنفس بحسب الاعتبار ان له مدخلا تاما في الادراك فيه تسلط على القوى المدركة المدركة
فكانه المدركة ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا افاده بعض الفضلاء
عن بعض قوله واما حمل الغير على المصطلح اي اما الجواب عن السوال المذكور بان المراد بالغير المذكور في
وجه الطهر الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه عن الآخر في الوجود فالمعنى ان لم يكن الة يمكن انفكاكه
في الوجود عن المدرك فهو العقل ولا يشك ان نفي الغيرية عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة
ووصفا للنفس لان وصف الشيء ليس مغايرا له بهذا المعنى كما انه ليس عينه فبعيد عن الفهم او
المتبادر من اطلاق الغير هو المعنى اللغوي اعني ما يكون مغايرا للمفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير
صحيح لان نفي الغيرية بالمعنى المذكور انما هو في الصفات القديمة واما الصفات الحادثة فغيرية
لموصوفاتها لانه يمكن وجود احدهما مع عدم الآخر بان يعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما سيجئ
بالتفصيل ان شاء الله تعالى والعقل مع النفس كذلك قوله هو النفس بعينها او هو الذي يدرك [illegible]
بها الغائبات والمحسوسات جميعا واما العقل المغاير للنفس فلا يدرك بها الا الغائبات
اذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله يدرك يجري في انه مغاير للنفس لان النفس
مدركة لا مدرك به اللهم الا ان يقال بالمغايرة الاعتبارية او يجعل الباء زائدة من قبيل
كفى بالله وكيلا ولك ان تقرأ قوله يدرك على صيغة المعلوم ويكون مسندا الى الغائبات
ويجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به للسببية فيكون المعنى جوهر ينكشف له
الغائبات بالوسائط اه اعلم ان الشارح ذكر في التلويح في بحث الاهلية ان العقل يطلق
على القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المتعلق
المشار اليه بقوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل وان قال فتوسنا بالافاضة اليه حال
ابصارنا بالافاضة للشمس فكما ان بافاضة نور الشمس يدرك المبصرات كذلك بافاضة بافاضة

نوره يدرك المعقولات فالاظهر ان يحمل التعريف المذكور تعريفا للعقل بهذا المعنى وانما ضعفه لانه
بهذا المعنى ليس بمراد ههنا لان الكلام في العقل الذي هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه
قوله والعرف واللغة على مغايرتهما يعني ان العرف واللغة يدل على مغايرة العقل والنفس فلذلك
قال قيل اشارة الى ضعفه اقول هذا انما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكرا لاطلاق العقل على
القوة المذكورة اما لو كان قائلا بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس
ايضا كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث
فلا والاولى ان يقال انما اورده الشارح بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه بهذا
المعنى ليس سببا للعلم قوله عدم تقييده يعني عدم تقييد العلم بالضروري والاستدلالي ونحوهما
بان يقول تقييد العلم في الالهيات او في معرفة الصانع مع اتيانه معرفا بلام الاستغراق
اشارة الى العموم يعني انه سبب لجميع انواع العلوم فاندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان عدم
تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى التعميم هو
الاستغراق والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثاني قوله وفيه رد والفرق الى آخره
تخصيص السمنية والبراهمة وبعض الفلاسفة بالاولى منهم المنكرون لافادته مطلقا والثانية
لافادته فيما سوى الهندسيات فهو والحسابيات والثالثة لافادته في النظريات فقط والرابعة لافادته
في الالهيات فقط واولى مس لافادته في معرفة الله فقط قوله هذا دليل الفلاسفة المنكرين لافادته
فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليل السمنية اذ دليلهم عام يشمل جميع النظريات من
فيها العدديات والهندسيات وغيرها والدليل مختص بما عداها ولا كثرة الاختلاف فيها فلو جعل دليلا لهم
لم يكن مثبتا لدعويهم قوله لان هذا النسبة لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب الظ
مسئلة من مسائل النظر لا الالهيات فافادة النظر العلم بهذه النسبة لا يكون مناقضا لدعويهم

[illegible]

اثبت كونه من الالهيات بقوله لان هذه نسبة عدم المعلومية لتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم
في الحقيقة حكم من الالهيات لانه راجع الى ان ذات الله وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون النظر فيه
بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لا كثر الاختلاف والتناقض للاراء فيه لكن اللازم
منتف فالملزوم مثله فالنظر في الالهيات فلو كان مفيد العلم ببطلان النظر فيه مفيد العلم في
الالهيات فيتناقض والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادة النظر محال الا في
بسماع الاذان الكريمة قوله لكن يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر
لا يفيد شيئا من العلم والظن واما اذا اعترفوا بافادة الظن على ما نقل الامام من انه لا نزاع
لاحد في افادة الظن وانما الخلاف في افادة اليقين فلا تناقض لان لهم ان يقولوا ان نظرنا
هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم بها حتى يتناقض قوله يرد
عليه حاصله انا لا نسلم انه لو افاد ولم يكن فاسدا لجاز ان يكون فاسدا [illegible] في هذا
في نفسه مفيد الالزام الخصم فانه معترف بان النظر يفيد العلم فهذا ايضا نظر يفيد العلم عنده
بانه لا يفيد العلم والحجج الالزامية اعني المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم شايعة في الكتب
والقول بعدم افادة الالزام لعدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا يعبأ به قوله هذا انما يتمشى
العلاوة اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل الخ حاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم المدعى لانها
على تقدير تمامها انما يدل على امتناع العلم بان النظر يفيد العلم لا انه ليس مفيدا في نفسه لان حاصلها
ان العلم بكون النظر مفيدا لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان يكون
نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه انما يلزم منه ان لا يكون العلم بكون النظر مفيدا حاصلا
اصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه والمدعى الثاني قوله لكن القائل بنفيها اشارة الى
دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها ايضا اذ مقصوده الاستدلال ولولا

ترتب على العلم لانه لا يمكن دعوى نسبة حدوث العلم به الى المنكر بنكرانه معا اي يدعي كون النظر مفيدا
غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا افادت
الشبهة المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب انا لا نسلم ان مدعى المنكر نفي نفس
الافادة بل نفي العلم بالافادة وهو اما بعدم الافادة او بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه
لو تمت هذه الشبهة لزم نقيض ثبوت على مدعى المنكر الا ان يدعي الظن دون العلم قوله اثبات
افادة النظر يعني ان الكلام على تقدير المضاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر المخصوص
العلم بافادة ذلك النظر المخصوص لها لان اثبات القضية الكلية اعني كل نظر صحيح مفيد للعلم
بالنظر المخصوص موقوف على افادة العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر اعني كونه مفيدا مندرج
تحت الكلية المذكورة فاثبات تلك الكلية بالنظر المخصوص يستلزم اثبات هذا الحكم المخصوص
بنفس افادته العلم وانما اثبات الشيء بنفسه قوله وفيه حاصل الجواب ان اللازم مما سبق اثبات
افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص ولا نسلم انه اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات
الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهو انما يتوقف
على كون النظر مفيدا الا على العلم بافادته الا ترى انا نحصل كثيرا من النتائج بالانظار الصحيحة
مع الغفلة عن كونها مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبات تلك القضيات الكلية بالنظر المخصوص
استفادة العلم بكون النظر المخصوص مفيدا من نفس الحكم بكونه مفيدا ولا محذور في استفادة العلم
بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه قوله فيه تأمل تحريره ان العلم بان
النظر مفيدا انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من
العلم بافادته فهو المحذور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم بالملزوم
والعلم بتحقق اللزوم ولذا شرط الشيخ في الانتاج العلم بكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط

الغفلة

لتحقق له العلم بكيفية افادته وما ذكرت من انا نحصل كثيرا من العلوم بانظار صحيحة مع الغفلة
من العلم بافادته فيعود المحذور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم باللزوم
والعلم بتحقق الملزوم ولذا اشترط الشيخ في الانتاج القطعي بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم
بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة وكيف ولو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها
فلتلك النتائج قوله اي توقف الشيء آه يعني ليس المراد من الدور معناه الحقيقي وهو توقف الشيء
~~على نفسه لازم من توقف~~ افادته على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا
بل المراد لازمه اعني توقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال
بعض الفضلاء منع قوله انه دور انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على
تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادته لها وعلى ان العلم بافادة هذا النظر موقوف
على العلم بتلك القضية الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل لضم الصغرى
السهلة الحصول اليه بان يقال هذا النظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه
المجازي اقول فيه بحث لانا لا نم ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية
وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بجعله كبرى للصغرى السهلة انما يدل على استلزامه اياه
وانه غير الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين وليس موقوفا عليه
لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم ان توقف الشيء على نفسه لازم لانا اذا اثبتنا الكلية بالنظر المخصوص
فقد اثبتنا حكمه بنفسه وذلك ظ فلذلك حمل الشيخ على المعنى المجازي قوله حاصله انا نثبت الكلية آه
يعني انا لا نم انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات الشيء بنفسه لان المثبت هو افادة
النظر من حيث كونه نظرا والمثبت هو افادته من حيث ذاته لانا نثبت القضية القائلة بان
كل نظر صحيح مفيدا بالقضية الشخصية القائلة بان من حيث ذاته مفيد او المثبت لتلك الكلية هو النظر
بان هذا النظر

كل نظر صحيح

المحصول م

الخصوص

الخصوص من حيث ذاته من غير ان يكون معه العنوان النظرية لو فرض انه ليس من افراد النظر كان ايضا
مثبتا لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه افادته من حيث كونه نظرا لان اندراج هذا النظر تحتها انما هو
من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته عليه بما من حيث كونه نظرا ولا خلل فيه لتغاير المثبت بالاعتبار
هذا خلاصة الجواب واما بيان انه يجوز ان يكون القضية من حيث اخذه بعنوان شخصية ضرورية
وبعنوان كلية نظرية فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح والمقصود منه دفع ما يورد من ان هذه
القضية الشخصية لا يكون ضرورية لدخولها في تلك الكلية فيكون نظرية ثابتة بما هو نظر آخر لها
ويتكلم فيه ايضا فاما ان يذهب او يعود فيلزم الدور او التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية
ضرورية اذا اخذت موضوعه من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة
على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا اخذت موضوعه بعنوان الكلية اي
من حيث كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا
محذور في ذلك فان القضية يختلف بداهته وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم
موجود نظري وقولنا واجب الوجود موجود بديهي قوله والاولى يعني ان قوله باول التوجه لا يحتاج
يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى سبب اصلا وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج
الى النظر فاول تفسير البداهة مناف لآخره فالاولى ان يقال ما لا يحتاج الى سبب اصلا او العلم
الحاصل باول التوجه لا يحتاج الى سبب من الاسباب سوى اول التوجه وانما قال الاولى دون لانه
يمكن ان يقال ان المراد بالنظر المعنى اللغوي فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة امر آخر من فكر او
احساس او حدس او تجربة قوله وجعل تفسير الاول التوجه آه يعني جعل قوله من غير احتياج الى فكر
تفسيرا وبيانا لاول التوجه فليس المراد باول التوجه ان لا يحتاج الى شيء اصلا كما يفهم منه ظاهرا
بل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب لما يلايمه تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالفطري ما لا

ما من حيث ذاته واللازم
من اثبات تلك الكلية
بالقضية الشخصية اثبات
الحكم بافادة النظر المخصوص

لان اندراج هذا النظر
تحتها انما هو من حيث
كونه نظرا فيكون المو
قوف افادته من حيث
كونه نظرا

وكما هو
لا الاولى

لمباشرة

يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله حيث فسر الكسبي في المقابل بما يكون للاسباب مدخل في
حصوله بحث ولا يخفى انه يفهم ان ما حصل من غير تفكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز
ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلين باستعمال الحس فالبعض الا في مثل فيه بحث لان ما حصل
بالحدس والتجربة الحاصلين خارج عن المقسم فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار
اقول هذا انه الف علامة وجه حصر الاسباب في الثلثة من الحسيات والتجربيات والبديهيات و
النظريات مرجع الكل الى العقل فانه المفضي الى العلم اما بمجرد الالتفات او انضمام حدس او تجربة او
ترتيب مقدمات فانه صريح في ان ما ثبت بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل واتفاق الايام
تقريراته لانه يلائم لما قرره البعض من ان ما حصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة
الاسباب بمعنى ان مباشرة الاسباب ليس مستقلا في حصوله كما لا يخفى قوله الظاهر من عبارة المصنف
يعني ان الظاهر من مجموع عبارة المصنف وتقريراته حيث ذكر المصنف الضروري ههنا في مقابلة الاكتسابي
وفسره بما لا مدخل لمباشرة الاسباب فيه هذا هو الموعود بقوله وستعرفه بالاختيار ان الضروري ههنا في
مقابلة الكسبي المفسر بما ذكرنا ومعناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب بالاختيار ولا يرد على ما هو الظاهر
ان المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقا بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات
المقدور وتصور الطرفين المقدور لكونه كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب
بالاختيار قيل ان المراد ما لا يكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه نسبته
لمباشرة الاسباب بصرف النظر في الاستدلاليات وتقليب الحدقة والاصغاء في الحسيات ولا يخفى انه
تكلف مع انه يلزم ان يكون الضروري والكسبي قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح
على خلافه قوله وانه يلزم اه عطف على قوله ان المثال المذكور يرد على ما هو الظاهر انه يلزم على تقدير ان يكون
الضروري ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من التجربيات

حيث ذكر اه الموعود بقوله وستعرفه

قوله ويرد

الدليل

والحسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه الحصر الا ان
ضرورة انه ليس بضروري لعدم حصوله بادنى التوجه لتوقفه على الحس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله
بالاستدلال والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما ثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف
ما قال الفاضل المحشي من انا لا نم ان الحدسيات والتجربيات متروكة في البيان لدخولها في الكسبي
فان المراد ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان لاستعمال الحس وتكرار المشاهدة
مدخلا فيها على ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال كما
يدل عليه قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي والكلام في الكسبي المطلق ما يكون حاصلا
بمباشرة سبب من الاسباب فتامل ويمكن ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة في
الضروري لان حصولها والكلام بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ عند المخ
لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على ما صرح به في حصر الاسباب [illegible] ولذا
جعلوها مما ثبت بالعقل والكلام لاستعانة الحس والتجربة مدخل فيها قوله وفي كلام الاولى يعني الاو
ان المراد بالبديهة عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري
فيشمل الوجدانيات والحسيات والتجربيات وقضايا قياساتها معها فيكون الاستدلالي
والاكتسابي مترادفين وانما قال الاولى اشارة الى ان ما ذكره الشارح ايضا صحيح لعل الوجه
ما بيناه قوله فلعله بالعبارة اه يعني ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضروري من اقسام
العلم الحادث والحادث يستلزم الحصول لا ما يعم الحاصل وما من شانه الحصول فان لم يحصل
فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من شانه الحصول
وليس تحصيله مقدور البشر على ما هو مذهب اهل الحق من ان العلم بحقيقته ممكن غير حاصل
بمباشرة الاسباب بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه بعد استعمال اسباب العلم الا انه ليس بكل

بالفعل بل هو ممكن فمن قال ان التقص بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يمتنع العلم
بحقيقة الواجب لم يات بشيء لان القائل بامتناع العلم بحقيقة الحكماء وبعض من المتاخرين والمعرف
بهذا التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم فلا حاجة الى التقييد
بالحصول واطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شانه ان يحصل اقول اعتبار الحصول
في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من انه الصورة الى حاصلة اما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة
توجب تميزا او انكشافا فلا اذ يجوز ان يكون تلك الصفة حاصلة او غير حاصلة وعلى تقدير التسليم
فاطلاق العلم على ما من شانه الحصول صحيح شايع فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد لدفع ذلك
الايهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شانه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين و
الجمهور على خلافه كما صرح به في شرح المواقف **قوله** لكن يرد عليه يعني ان شارح المواقف عرف الضروري
بما لا قدرة للمخلوق عليه وادرج الحسيات فيه وبين وجه الادراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس
المقدور لنا والا لحصل الجزم في جميع المواد مع تخلفه في وجدان الضروري الكثير وروية الاول
الواحد للاثنين ونحو ذلك بل لا بد في حصولها مع الاحساس من امور اخر يضطر العقل الى الجزم بتحقيق تلك — بسبب
الامور في بعض المواضع دون بعض وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم تفاصيلها ولا زمان
حصولها حصلت قبل الاحساس او مع الاحساس ولا كيفية حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت
معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا وليس لامر اخر مدخل فيها و
والقول بانها يجوز ان يكون هناك امور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها سفسطة ينافيه تقرير
العقل والا لجاز ان يكون البديهيات والادلة ايضا موقوفة على امور لا نعلمها وفيما ذكرنا لك
اشارة الى دفع شبهة اوردت في هذا المقام تركناها صونا عن اطالة المرام **قوله** وجوابه ان الشارح
اه حاصله ان من ادرج الحسيات في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله والكسبي

مما يكون

مما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات في الضروري لتوقفها على امور غير مقدورة كما مر ومن
ادرج الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة مدخل في حصوله والضروري بما لا يكون كذلك فيدخل
الحسيات في الكسبي لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف
المذهب وان النظريات قد يتوقف على مبادي ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة في حصولها لتوقفها
على المبادي الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد
قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك وعن الثاني ان اللازم مما ذكر ان يكون الامور التي يتوقف
عليها العلم الكسبي غير مقدورة لا ان يكون نفس العلم به غير مقدور **قوله** وبه التناقض حاصله انه جعل
الضروري اولا مقابلا للكسبي ثم جعل قسما من قسميه اعني ما يحصل بنظر العقل فيكون القسم قسيما من — فيلزم كون قسيم الشيء عين قسمه
قسمه وهو يستلزم التناقض اذ يتفق من الاول ان الضروري ليس بكسبي ومن الثاني انه كسبي
وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر من التغاير بين القسم والتقسيم **قوله** وليت شعري اي يعني ان دفع
التناقض فرع تحققه وههنا لا يتحقق التناقض وان جعل للضروري معنى واحدا وهو ما يقابل الكسبي
لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان ما يحصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري و
الاستدلالي قسم من المقابل له اعني الكسبي وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء
كان ضروريا او نظريا بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم ما يحصل بسبب من — العلم
الاسباب اولا الى ما يحدثه الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرف اسبابه والى ما يحدثه
بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة للاسباب المباشرة وغيرها
المحصلة في الضروري والاستدلالي على ما هو الظاهر من قوله واسبابه اي اسباب العلم من غير تقييد
بالمباشرة وغيرها الى ثلاثة اقسام ثم قسم ما يحصل بالسبب الخاص منها وهو نظر العقل اي توجهه و
ملاحظته الى الضروري والاستدلالي ولا شك انه لا يلزم من ذلك كون قسيم الشيء قسما منه اذ ليس

نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل منه حاصلا بسبب مباشر فيكون داخلا في
الكسبي ويكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون
على وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير احواله فانها حاصلة بملاحظة العقل
التي ليست بمقدورة للعبد ويكون على وجه المباشرة كما في النظريات والبديهيات التي سوى
الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التي هي حاصلة بالقصد والاختيار فما يحصل منه بدون
المباشرة يكون ضروريا بالمعنيين المذكورين اولا هذا نهاية تحرير كلام المحشي قوله ولو سلم اه
ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون بين المقسم والقيود التي حصلت الاقسام
المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز ان يكون نظر العقل الذي لاجل تقييد السبب المباشر به حصل
قسم منه اعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل تحقق في الوجدانيات وليس بسبب مباشر والسبب
المباشر متحقق في الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات فالمقسم
للضروري والاستدلالي في قوله ثم ان ما حصل بنظر العقل الكلام الخ هو ضروري يحصل باول التوجه اه هو
بالاعم اي العلم الحاصل بنظر العقل الاعم ان مباشرة وغيره فلا يكون الضروري داخلا في الكسبي فلا يلزم
التناقض اصلا وبما حررنا لك اندفع ما قيل لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه
يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الحيوان اما ابيض او اسود الحيوان اما حيوان ابيض
او حيوان اسود لانه وان لم يجز ان يكون بين المقسم والاقسام عموما من وجه لكنه جاز بين المقسم
وقيود الاقسام بل تحقق الا ترى ان الابيض الذي هو قيد محصل لقسم الحيوان اعم من الحيوان وهذا
القدر يكفينا كما لا يخفى قوله ثم يرد على التقسيم اه يعني ان الضروري في التقسيم الثاني هو ما يحصل بدون
فكر لكن لا بسبب اه ولو لم يحمل عليه لزم التناقض بل لا بد ان يحمل على ما يحصل باول النظر من غير سبب مباشرة
لم يصح حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري والاستدلالي لخروج الحدسيات والتجربيات ضرورة انها

حاصلتان بنظر العقل وليستا بداخلتين في الضروري لعدم حصولهما باول النظر لتوقفهما على
الحدس والتجربة ولا في الاستدلالي لعدم احتياجهما الى نوع تفكر فيحتاج في دفعه الى حمل قوله من غير تفكر
في تفسير الاول التوجه فيحصل للضروري معنى آخر وهو ما حصل بدون فكر في ابحاث على حمل الضروري على
معنى آخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة الحصر وانما لم يحمل التفكر في قوله من غير احتياج
الى تفكر على المعنى اللغوي اي من غير احتياج الى سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات و
التجربيات داخلة في الاستدلالي ولم يحصل للضروري معنى ثان لان تمثيل الضروري الحاصل
باول النظر بقوله الكل اعظم من الجزء يابى عن ذلك لاحتياجه الى الالتفات المقدور وتصور الطرفين
المقدور كما حررنا لك ظهر ان ما قال الفاضل المحشي وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بان
الحدسيات والتجربيات وساير الضروريات المقدورة كانت داخلة في الضروري ولا شك ان
الضروري باعتبار كونه مقدورا احاصلا بمباشرة الاسباب قسم من الكسبي وقد كان الضروري
قسيما للكسبي فيلزم قسيم الشيء قسما منه فيحتاج الى جواب الخ بعيد عن المقصد مراحل اذ ليس المقصد ان
الضروري بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة بل المقصد ان
ما ذكره الشارح من ان في حمل الضروريات على المعنى الثاني دفع التناقض ليس بصحيح لعدم التناقض
في كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر واين هذا من ذلك الا ان مقصد المحشي من قوله وليت شعري
كيف يتخيل التناقض لكنه يرتفع بادنى تامل قوله فيحتاج الى دفعه آه يعني لو كان الالهام من الاسباب
المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر الاسباب الثلثة في الثلثة ويحتاج في دفعه الى
ما يحتاج في دفع النقض بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض يتعلق بتفاصيلها وكان
الحكم في جميع ذلك العقل او روية العقل والكلام باستعانة من الحس او التجربة والوجدان والالهام
لكنه ليس سببا لعامة الخلق فلا يكون داخلا في المقسم والمقسم الاسباب العامة لكل الخلق فلا يحتاج في

وفيه الى ما ذكر قوله الا ان تخصيص آه لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بخصوص الشيء ايضا والتخصيص
بكونه من اسبابها قوله وجوابه انه خلاف الظاهر لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض قوله
وفيه استدراك لانه يكفي ان يقال من اسباب المعرفة بالشيء وقيل المعرفة يشمل التصور والتصديق والكلام
هنا في التصديق فادرج لفظ الصحيح اشارة الى هذا قوله وايهام بخلاف المقصود لان الصحيح يقال
على ما يقابل الفاسد وعلى ما يقابل المريض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع فيتوهم ارادة الثبوت
منها بلا قرينة ايهام خلاف المقصود وقيل المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع او اللاوقوع ومعنى صحته مطابقته
للواقع وقد ذكر في شرح المقاصد في بيان معنى الصدق والكذب فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة
الى ان المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحشي بقوله وجوابه آه يرد عليه فان حمله على معنى
المطابقة خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم يكون المطابقة في مفهومه
وايهامه خلاف المقصود قوله كان ههنا غير مرضي لانه قد جزم الشارح فيما سبق بان العلم لا يطلق على عندهم
غير اليقينيات حيث حمل الجاهل على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا ومآلا فلا معنى له
يراد كلمة كان المشعرة بالظن قوله فتامل وجه التامل ان عبارة المصنف لا يدل على حصر الادراك العلمي في نوع
الادراك مطلقا فيشملها على ما يشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغي ان يحمل المحشي آه حيث عمم التعريف اولا
وخصصه ثانيا فان قيل حصر الاسباب في الثلاثة قرينة صريحة على ان المراد بالعلم مطلق الادراك لان
اسبابه كثيرة كالظن المقرون بالالهام وخبر الآحاد والرؤيا قلت يجوز ان يكون الحصر للاسباب
المفيدة للعلم بلا تخلف وهذا القدر كاف لا يرد عليه كان قوله اشارة الى وجه التسمية اي انما ذكر
هذا القيد في التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم والعلم بمعنى ما
يعلم به كالخاتم لما يختم به ثم غلب فيما سوى الله تعالى من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع قوله وليس
من التعريف اي ليس جزء من التعريف حقيقة عند الشارح فلا يلزم الاستدراك لانه يصح حمل الغير على المعنى

المصطلح فخرج الصفات
وصار تعريفا بقيد ... اولا وثانيا
بدونه والمشهور انه جزء منه
بناء على حمل الغير على المعنى اللغوي

اللغوي واخراج الصفات به اذ لا يعلم به الصانع وظني ان المشهور اولى لان حمل الغير على المعنى المصطلح
بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم الاستدراك قوله من الموجودات اذ الغير المصطلح عندهم لا يطلق
الا على الموجود قوله فيه اشارة يعني ان كان تعريف العالم بما ذكره هو بخلاف المقصود من وجهين
الاول اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثاني اختصاص اطلاقه على مجموعها بجواز
المجموع حيث اورد صيغة الجمع وقال من الموجودات جاء بالموصول الدال بعمومه على تعريفه عالم الاجسام
فان في اتيانه الامثلة عن الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات ثم معنى قوله
من الجزئيات من اجناس الموجودات في اطلاقه العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى انه للموجودات
اسم موضوع للقدر المشترك بينها اي بين جميع الاجناس اعني كونه ما سوى الله تعالى فان الاول
تعدد الوضع بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه
موضوع للجزئيات متعددة فاذا كان موضوعا بمعنى واحد مشترك بين الاجناس يجوز اطلاقه على كل مخصوص
منها وعلى كلها اطلاق الكلي على جزئياته كاطلاق الانسان على كل من زيد وعمرو وبكر وعلى كلها قوله
لانه اسم للكل مطلقا على قوله للقدر المشترك اي فيه اشارة الى انه ليس اسما للمجموع والا لما جمع بالواو والنون
ربما الى الجمع والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية
اليه قال الشارح في شرح الكشاف هو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء
فيمتنع جمعه انتهى فان قيل عبارة المصنف صريحة في ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع اجزائه دون
جزئياته في تغيير كلام المصنف بما ذكره نوع جرأة قلت لا نسلم ذلك فان قوله العالم بجميع اجزائه حادث
في كلمة معناه كل جنس يطلق عليه مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث فيه اشارة الى ان كل جنس
من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء التي تركب منها في اي نوع ومعنى تركيبه منها انه نوع
تركيب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران والسقف فهو المتبع في الرد على الفلاسفة

باب ... لفظ العالم اولا
... ما سوى الله تعالى
... بعد ... بمفهومه
... المفهوم ... جميع
... لفظ العالم ... الكل
وغيره ... لفظ العالم
وقصد من افراده ...

يصدق

هذا وللفضلاء في توجيه عبارة المتن وجوه تركناها مخافة الاطناب وما ذكرته اقرب الى الفهم الصواب

قوله والمشهور ان الصورة النوعية القديمة المقصود من هذا دفع ما توهم من انه كان على المصنف ان يقول و
صورها ولكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصور الجسمية للعناصر قديمة بنوعها بمعنى
ان للصورة الجسمية طبيعة نوعية لا تتعدد الا بامور خارجة عنها من كونها فلكية او عنصرية نارية
او هوائية قديمة بحسب توارد افرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها
النوعية وان الصورة النوعية قديمة بحسب توارد تلك الانواع عليها فيجوز خلوها عن انواعها
بطريق الكون والفساد بان يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس فيجوز
ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية
وحاصل الدفع ان المشهور وان كان ان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكنه لا يتحمل عليه العناصر الا
اى العناصر الاربعة فانها باعتبار تركب الجسم منها يسمى اسطقسات وباعتبار تحليله اليها عناصر وامزجة
الثلاثة المواليد ولذا لم يتصل للواحد منها بعد الافتراق بكرتها وهى قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد افرادها
الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصورة النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب
توارد افرادها والا لم يكن المواليد قديمة بالنوع فلا معنى لكون الصور النوعية قديمة بالجنس وتجويز حدوث
نوع النار نعم انه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد في افراد الشخصية من كل فكان الشارح نوع
بترك ذكر الجنس وقال ان الصور مطلقا قديمة بالنوع ميلا الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال او
اراد بالنوع النوع الاضافي الذي المندرج تحت آخر فيصدق على الصور النوعية ويكون موافقا للمشهور

قوله قيده بالاضافة اى قيد القيام بالاضافة الى العين والممكن احترازا من قيام الواجب بذاته
فان معناه استغناؤه عن المحل لا ان يكون تحيزه بنفسه اذ لا تحيز للواجب قوله ثم لا يخفى ان تعريف قيام
العين بالذات يصدق على المركب من العين والعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة

بجنسها يعني ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة في العناصر انواعها المقتضية للآثار المختلفة قديمة

الثلاثة اى المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صور العناصر باقية على حالها في امزجة المواليد

العارضة

٨٢

العارضة لها بسبب التاليف فانه يصدق عليه القيام بالذات المفسر به وبعد ذلك انه يندفع ما قيل في
دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة
انما هي من اجتماع القسمين لان هذا الجواب انما يتم لو ورد عبارة المحشي بانه يتحقق في الصورة المفروضة
معنى القيام بالذات فيكون عينا مع انه ليس بعين ويكون المقصود ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك
بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق المعرف لانه مختص بالعين وهو
ليس بعين ح لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في التقسيم كما لا يخفى واما قال والمشهور لان بعضهم
ذهبوا الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على وضع وهيئة مخصوصة
من غير ان يكون الهيئة معتبرة فانها امر اعتباري غير موجود فكيف يكون جزءا للموجود والجواب
عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون في تحيزه محل التحيز بواسطة والتحيز ذلك المجموع
انما هو بواسطة جزئه الذي هو العين ولا ينتقض تعريف قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك
المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه قوله اى ليس امرا آخر اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى
وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وفسره السيد السند في شرح المواقف بعدم
تمايزهما في الاشارة الحسية والشارح فسره بان يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه وقيامه
به بمعنى انه ليس وجوده امرا آخر غير وجوده في موضوعه على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم في الظرف فان وجوده في
نفسه امر ووجوده في الظرف امر آخر ولذا علل امتناع الانتقال به ورده السيد السند بانه ليس شيء اذ لو قيد وجد
السواد في نفسه فقام بالجسم وتخلل الفاء بينهما يصحح المغايرة بالذات ايضا امكان ثبوت الشيء في نفسه
مغاير لامكان ثبوته لغيره لان كثيرا ما يتحقق الاول دون الثاني فان البياض يمكن ثبوته في
نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكانان متغايرين فكيف يتحد الممكنان اعني
الثبوتين ويمكن الجواب بان عبارة الشارح محمول على التسامح كما هو المشهور والمقصود اتحادهما في الاشارة

انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر مع عدم صدق المعرف اعني قيام العين عليه اذ المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام

اثبتها على قیل رحمه لعل المنفعل بیان یتبین

الجسمیة قوله بمعنی البعد المفروض یعنی لیس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف اعنی الابعاد الثلثة
المتقاطعة على زوایا قائمة بل المعنی اللغوی وهو البعد المفروض اولا وثانیا وثالثا لان تالیف الجسم من
ثلثة اجزاء انما یوجب حصول الابعاد بهذا المعنی بان یتالف اثنان ویقع الثالث علی ملتقیهما
فیحصل مثلث جوهری من ثلثة خطوط جوهریة فالامتداد المفروض اولا طول وثانیا عرض وثالثا عمق قوله ورد
بان التقاطع آه یعنی اشتراط التقاطع لا یوجب اشتراط الثمانیة لحصوله باربعة بان یتالف اثنان
في الطول ویقوم الجزء الثالث بجنب احدهما فیحصل العرض ویقوم الجزء الرابع علی الجزء الذی قام
بجنبه الثالث فیحصل العمق بان یتالف مثلا جزءا آب فیحصل الطول ویقوم بجنب ب ج فیحصل العرض ویقوم
علی ب د فیحصل العمق فهنا ثلثة ابعاد احدها من آ الی ب والثانی من ج الی ب والثالث من ب الی د متقاطعة
علی نقطة ب وهی الجزء المشترک بینهما وبما ذکرنا ظهر لک اختلال عبارة المحشی فان قوله یقوم علیه
رابع صفة لقوله ثالث ولا شک ان قیام الرابع علی الثالث لا یحصل به التقاطع وان حصل به الزوایا
القائمة علی هذه الصورة فالوجه قوله راجع ای فوق احدهما رابع کما فی المواقف اللهم الا ان
یقال انه صفة لاحدهما بحذف الموصول ای الذی یقوم علیه رابع او یقال ان احدهما لعدم تعینه
فی حکم النکرة فیجوز وقوع الجملة الخبریة صفة له علی نحو ما قال الفاضل الحلبی فی حاشیة المطول فی بحث
تقسیم التشبیه الی المجمل والمفصل فی جواب قوله فلان کثیر الرماد من ان جملة کثیر الرماد فی قولنا کثیر الرماد
صفة لفلان اما بتقدیر الموصول او بان علم الجنس فی حکم النکرة ثم ان تقاطع الابعاد
على القوائم فی الخطوط الجوهریة لم یکن فلعل الزوایا فیها ومن الواجب ان یکون کذلک کذا
افاده بعض الافاضل قوله والنزاع لفظیا راجع آه المقصود من هذا بیان فائدة قوله راجع الی
الاصطلاح وعدم تحاشیه فی المواقف ودفع ما قیل من ان حاصل ما ذکره انه یقول بعض
فی ان المعنی الذی وضع لفظ الجسم آه ان لفظ الجسم یطلق علی کذا وکذا ولا شک انه نزاع لفظی

او لا طول

ما

حاصل اذ اعرضت معنی ورة وذلک کاف ههنا فقد یرد ما قیل انه اذا کان الخ الجواهر م

انه لیس نزاعا لفظیا بمعنی کونه راجعا الی الاصطلاح بان یکون لفظ الجسم فی اصطلاح موضوعا
للمرکب من جزئین وفی اصطلاح للمرکب من ثلثة اجزاء وفی اصطلاح للمرکب من ثمانیة اذ لا
مشاحة فی الاصطلاح وان کان نزاعا لفظیا بمعنی انه نزاع فی معنی لفظ الجسم بانه هل یحقق بمطلق
الترکیب او بالترکیب من ثلثة او من ثمانیة فالشارح نفی النزاع اللفظی بمعنی الراجع الی الاصطلاح
وصاحب المواقف اثبته بمعنی انه نزاع فی اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فلا منافاة بین کلامیهما
قوله ای مطابقا للواقع معنی الانقسام الفرضی هو فرض شیء غیر شیء بحسب التعقل کلیا کان الانقسام
الوهمی فرض شیء غیر شیء بحسب التوهم جزئیا وفی هذه ایراد الفرض الی الوهم کما لا یقدر علی استحضار
ما یقسم لصغره او لانه لا یقدر علی احاطة ما لا یتناهی والفرض العقلی لا یقف لتعلقه بالکلیات
المشتملة علی الصغیر والکبیر والمتناهی وغیر المتناهی کذا فی شرح الاشارات للمحقق الطوسی
وبعضهم لم یفرق بینهما لکن اعادة کلمة لا فی عبارة الشرح اصرح فی الفرق وجه امتناع
الانقسام الوهمی انه لصغره لا یدرکه الحس ولا یقدر علی استحضاره واما وجه امتناع الانقسام العقلی فهو
انه امر غیر منقسم فی نفس الامر کما اذا تصورنا الان ان یوجد الاثنینیة فانه وان کان ممکنا او تعقل
الانقسام فی الموجودات والممتنعات لکنه غیر مطابق لنفس الامر وهذا معنی قوله ای مطابق للواقع والا
فللعقل فرض کلی یعنی ان المراد بعدم الانقسام فرض القسمة الفرضیة المطابقة لما فی نفس الامر لا
مطلق تصور العقل فیه شیئا غیر شیء لانه غیر ممتنع فی شیء من الاشیاء او للعقل فرض کلی وتصوره حتی عدم
نقیضه بما حررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء انه لا خفاء فی ان هذه الکلیة فی حیز المنع اذ لا یمکن فرض
اشتراک الجزئی بمعنی تجویز العقل لا بمعنی التقدیر المحض توقیف المتصلة اعنی ملاحظة العقل وتصوره
فانه غیر ممتنع فی شیء من الاشیاء علی ما حققوه ولو حمل الفرض فی عبارة الشارح علی معنی التجویز العقلی لم یکن
حاجة الی التقیید بالمطابقة فان تجویز الانقسام ممتنع کتجویز اشتراک الجزئی وان لم یمکن تصوره متمیزا

فتصوره بوجه الانقسام لا یکون تصورا مطابقا لما فی نفس الامر م

حقیقة فی کثیرین اذ الفرض فیه ممتنع کالمفروض فی کلیات فی موضعه لان الغرض فی الممتنع فی الجزئی محمد م

ولعل المحشي تركه لان الاول اسبق الى الفهم قوله وان امكن دفعه آه اي وان امكن دفع منع حصر العين
في الجسم والجوهر المجردات دفعها بان المقصود من التقسيم والحصر العين الذي ثبت وجوده والمجردات و
نحوها لم يثبت عنده فانتفى خارجة عن التقسيم قوله لا يدفعه احتمال جزء آه يعني لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت
وجوده اذ لو كان كذلك لبقي احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعني المجردات لا يدل الدليل
على حدوثه وهذا ينافي غرض المصنف اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجودة
والمحتملة للوجود وانما قلنا انه يبقى احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ما يجي
انما يدل على حدوث ما له كون في الحيز والمجردات لا احياز لها فلا يدل على حدوثها وما قال الفاضل
المحشي من ان هذا الاعتراض على هذا التقدير يرجع الجواب بعينه الى الاعتراض الاول مع الجواب الذي
ذكرها الشارح فيما سيأتي فيورد ههنا ايجابه فليس بشيء لان الاعتراض الذي ذكره الشارح منع لصغرى
الدليل اي العالم اما اعراض او اجسام او جواهر بانا لا نسلم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا والجواب
اثبات المقدمة الممنوعة بان المقصود حصر ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض
الذي ذكره المحشي بقوله لا يدفعه آه اعتراض على هذا الجواب بانا لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه
لا ينافي غرض المصنف فهذا الاعتراض والجواب متأخر عنه بمرتبة كما يشهد به الفطرة السليمة قيل الفاضل
الجلبي في تقرير هذا الاعتراض بحث لا يقال نعم ان وجود الجواهر المجردة غير ثابتة لكن وجود اجزاء لا
يتجزى ايضا غير ثابت بالدليل القطعي فيحتمل ان يكون بعض منها قديما مستمرا لا يدل الدليل على حدوثه
ولا خفاء في انه ينافي غرض المصنف انتهى وفيه بحث لان احتمال وجود جزء كذلك ممتنع لان خلاصة
الدليل على ما يجي ان كل ما له كون في الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما هو كذلك فهو حادث ولا شك
ان وجود الجزء بدون الكون في الحيز محال فيكون حادثا البتة فلا منع لعدم دلالة الدليل على
حدوثه قوله وايضا وجود جوهر اعتراض على قول الشارح ولم يقل هو الجواهر احترازا عن ورود المنع

بان

بان يقال هذا المنع وارد على قوله واما مركب من جزئين وهو الجسم بان يقال حصر المصنف المركب في الجسم لجواز
ان يكون المركب حاصلا من جوهرين مجردين فلا يكون مجردا فلم يلتفت الى هذا المنع ولم حاصلا
يقل كالجسم قوله لانا نقول الغرض آه جواب عن الاعتراض الاول يعني ليس الغرض من قوله والعالم المصنف م
بجميع اجزائه كما ظن بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ المقصود اثبات الصانع وصفاته وهو انما
يعلم من اجزائه المعلومة الوجود فعدم بيان احتمال حدوث المحتمل اعني المجردات لا ينافي غرض
المصنف قوله واحتمال المركب جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله ان التركيب من المجردات وان كان
محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت اليه المصنف واورده بعبارة تفيد حصر المركب في الجسم
بخلاف المجردات فان وجودها محتمل الا انه لم يذهب اليه احد فان كثيرا من الناس قائلون بها
فالتفت اليه واداه بعبارة التمثيل قوله اي مستقيم لانه آه يعني تقييد الخط بالمستقيم ليس للاحتراز بل هو
بيان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على تقدير تماسهما
بجزئين او اكثر وجود الخط بالفعل سواء كان مستقيما او غير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية لعدم
لان وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو كون المقدار بحيث ينتهي الى طرف اشارة
حسية لانه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها
في الاشارة الحسية وان كان متناهيا في المقدار بمعنى انه يمكن ان يفرض بقدر محدود فقيل ان
وجود الخط المستدير لا ينافي الكرة الحقيقية ليس بشيء وانما قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود
فيها عندهم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة وانما قلنا عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا
الى ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجودا فيها بالفعل عند ذلك البعض
هذا التحقيق عبارة المحشي ولا يخفى انه لا فائدة في تقييد الخط بالفعل في قول الشارح لكان فيها خط بالفعل آه
فان وجود الخط المستقيم مطلقا ينافي الكرة الحقيقية اللهم الا ان يكون بيانا للواقع وانه انما تم

[illegible]

لو كان قيد الاستواء في قوله على سطح حقيقي مرادا وحمولا على غفلة الشيخ كما قاله بعض الافاضل والظ
من عبارته ان المراد ما يكون سطحا حقيقيا مطلقا سواء كان مستويا او غير مستو فلا خفاء في الاستدلال لا حسي
انه لو وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي لم يكن المماسة الا بجزء غير منقسم لانها لو كانت بجزء من
الكان في الكرة خط حقيقية لان وجود الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا فتدبر دا
حفظا قوله يرد عليه ان النقض جازم آه يعني ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر
من المراتب التي يبتدئ بنقص العشرة من تلك المراتب وهي ما بعد العشرة فلفظ يعد بصيغة المضارع
المجهول من العد بمعنى الاسقاط ونقل منه ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة لشموله مرتبة
الآحاد ايضا مع ان كلا منهما غير متناهية وقيل في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد اي كل واحدة
منها اكثر من مرتبة بعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الآحاد اكثر من مرتبة العشرات التي بعد العشر
من الآحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المئات التي بعد العشرة من العشرات ولا يخفى انه
تكلف بعيد من الفهم مع ان العبارة الآتية لهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من عشراتها
وفي بعض النسخ مما بعد بلفظ الظرف المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من مرتبة
التي بعد العشرة اعني احد عشر الى ما لا نهاية قوله وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته
فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانه مختص بالممكن مع كون كل منهما
غير متناهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على معناه او بمعنى المتعلقات واجيب عن
هذا الاعتراض بان المراد ان القلة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور بدون التناهي و
مراتب الاعداد امور وهمية وكذا المتعلقات الموجودة من المعلومات والمقدورات متناهية
وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم الغير متناهية ولا الاجزاء الممكنة فهي لا تقف عند حد كما لا تقف
الاعداد والمعلومات والمقدورات عليه قوله حاصل هذا الوجه آه يعني ان كل واحد من الافتراقات

الغير

[illegible]

يقبلها
الغير المتناهية يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى فلو فرضنا ان يوجد جميعها فكل مفترق وا
حادث من الآحاد وتلك الافتراقات جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه بوجه ما مرة اخرى لزم قدرته
تعالى عليه ضرورة كونه ممكنا فيكون موجودا داخلا تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما
فرض وفرضناه مفترقا واحدا غير قابل للافتراق مرة اخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يكن افتراقه
مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى اعني وجود جزء غير منقسم وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض انه
هو ما يحكى بقوله الافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا كان الافتراق ممكنا
لا الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدور الله تعالى فلو ان يوجد كلها فيثبت الجزء
قال بعض الافاضل ليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات
الغير المتناهية من القوة الى الفعل بان يكون في الوجود امور غير متناهية بالفعل في الوجود فان ذلك
باطل ببرهان التطبيق بل المراد انه من شأنه وقوته ان يقبل الانقسام وانها ولا ينتهي الى حد لا
يمكن فيه فرض تجزئة فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية بالفعل فلا يكون كل مفترق
واحد جزء لا يتجزى ولا يلزم من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض انتهى كلامه
ان امتحل لبطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع اشتمال الجسم المتناهي
القدر على الامور الغير المتناهية في الي بح لا ببرهان التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا
في جريانه الاجتماع والترتيب في وجود الامور والطلاقات الغير المتناهية في الي بح لا ببرهان
التطبيق لان الفلاسفة الى على انتفاء النفوس المفارقة عن الابدان لعدم الترتيب
فاذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة في الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها
ممكنة مقدورة له تعالى فيجوز خروجها من القوة الى الفعل مجتمعة او متعاقبة على ما زعم ويكون
في كل مفترق واحد جزء لا يتجزى ويتم الدليل عليهم الزاما قوله ان قلت النقطة آه حاصله انهم

هرحوا بان النقطة نهاية عارضة للخط اولا وبالذات فلا يوجد بدونه اذ لا عرض للاولية للشيء
لا يوجد بدونه ولا خط للتصل في الكرة على ما مر فلا نقطة فيكون ما به التماس جزءا لا يتجزى قوله تلك
القضية مهملة يعني قولهم ان النقطة نهاية الخط قضية مهملة في قوة الجزئية لا كلية لان نهاية احد
سطحي الجسم المخروط المستدير اعني السطح المستدير من القاعدة المنتهي الى النقطة في جانب الراس في
كلا امتداديه نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية سطح
الكرة نقطة بلا خط ايضا وما قيل انه لا نقطة في الكرة كما لا خط فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل
ويجوز ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتين على نفسها من غير ان يخرج من مكانه
نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان احدهما قاعدة والآخر سطح مستدير
ويضيق الى ان ينتهي بنقطة هي الراس فان كانتا مستديرين فمخروطا مستديرا والا فمضلعا قوله
انه في الآخرة يعني اثبات الهيولى والصورة يؤدي الى نفي حشر الاجساد لان الحشر سواء كان بجمع
الاجزاء الاصلية المتفرقة او باعادتها بعد العدم انما يكون بتفرق اجزائه لامتناع وجود
كل من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية بدون الاخرى فلا يكون الحشر بجمعها بل بافتقار الصورة
والاعراض الشخصية ومن البين ان المعدوم لا يعود ولان هذا البيان انما يتم على تقدير عامة
امتناع اعادة المعدوم دون خرط القتاد قوله ادلة وجودها الخ يعني ان القائل المثبت وان قوله
المبني اليها صفة لكثير من الاصول الهندسية فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من اصول الهندسة
التي يبنى عليها دوام حركة السموات لكن ادلة وجودها المذكورة في الكتب المتعارفة غير مبنية
عليها ويمكن ان يتكلف بان قوله كثيرا من الاصول الهندسية معطوف على قدم العالم وقوله المبني
عليها صفة لقوله اثبات الجوهر مثل اثبات الهيولى والصورة الذي يؤدي الى القدم ويبنى عليها
دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على ان يكون قبل كل حركة مستديرة وذلك مبني على ان لا

يكون

يكون المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى بل متصلا واحدا في نفسها على ما بين في محله قوله وقيل لما
خرج عنها بالكلية ما يعني فلعله ما في تعريف الوصفي عبارة عن الممكن بقرينة انه قسيم الواجب والصفات
ليست بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فيكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله
ويحدث في الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان يكون الصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن والواجب
لكنهم التزموا ذلك وقالوا انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينه ولا غيره وهو ذات
الواجب تعالى انتهى ولا يخفى انه تستر محض قوله واما الانها وصف آه يعني قيل ان قوله ويحدث آه ليس من تمام التعريف
بل هو حكم من احكام الوصف غير شامل لجميع افراده فان الصفات داخلة في تعريف الوصف فرودة انها ممكنة
لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدمه عدم
التحيز بنفسه فلان لا يكون متحيزا كالصفات او متحيزا بالتبعية كالاعراض فعدم القيام بالذات الا من
القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساويا للقيام بالغير الا انه مغاير له فلا انتقاض
عند المتقصي كما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف فلا يصح اخراجه عنه ولا نسلم ان كل ممكن حادث
بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه بطريق الايجاب وهذا مذهب اليه
بعض المتاخرين وقوله في الوصف لا يوجب جواز اطلاق الوصف على صفاته تعالى مع ورود اذن الشرع
فكيف يندرج فيها قال الفاضل الجلبي في توجيهه واما لان الصفات اعراض بحد ذاتها فانه تعالى كما ذهب
اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التوجيه توجيه الاصحاب فلا معنى لحمله على مذهب
الكرامية قوله وذكر في شرح التجريد آه حاصل قال بعض الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة
لا تحتاج الى اكثر من جوهر يعني انه يمكن وجودها في جوهر واحد او وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب
عند ناقص في التفلسف وما ذكره الشارح من ان ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجد في غير الجسم
بمعنى انه لم تجر عادته تعالى بخلقه في غيرها وان كان ممكنا فلا منافاة بينهما فان كلام شرح التجريد في عدم

الامكانات وكلام الرشيد في الوقيع قوله ولك ان تستدل آه يعني ان لك ان تستدل على حدوث الاعراض
بان العرض لا يبقى زمانين والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل
لكن تركه الشارح هنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري غير تام عند غيره ويبين حدوثها بوجه مقبول
عند الجميع مع انه قد ثبت في ما سبق بان حدوث الحركة والسكون يتولد اما حدوثها فلانها من
الاعراض وهي غير باقية قوله اذ المقصد اي المقصد للايجاد والموجود في الخارج يجب ان يكون حادثا
اذ لو كان قديما لساق القصد الى تحصيل الحاصل ووجود القصد اي الموجود بالضرورة لانه
يلزم تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون القصد مقارنا بعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعيا قوله
واعترض عليه حاصله ان اثر المختار انما يلزم ان يكون حادثا اذ لو كان تقدم القصد على الوجود بحسب
الزمان ليكون مقارنا بعدم الاثر وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب
الذات كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة بين
التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنة الايجاد له فلا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه
بالزمان ولا القصد اي الموجود لعدم كونه موجودا بالوجود قبل هذا الايجاد كما لا يلزم شيء من ذلك
من تقديم الايجاد عليه انما قيد القصد بالكامل اعني ما يكون كافيا في حصول المقصود وهو قصد الواجب
تعالى وتقدس احترازا عن القصد الناقص اعني قصد واحد منا فانه متقدم على الايجاد والوجود بالزمان ضرورة
انه يحتاج في حصول المقصود بعده الى مباشرة الاسباب وتحصيل الآلات وباطلة ان القصد اذا كان
كافيا في حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث اثره واذا لم يكن كافيا فيتقدم عليه
زمانا ايضا فيكون اثره حادثا قطعيا قوله اي مستمر اي مستمر الوجود ولا يطرء عليه العدم وانما فسر القديم به
لان القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودا بالاثبات لانه مفروض بل المقصود بيان ان القديم يمتنع
العدم فالحاصل ان ما يطرء عليه السلام لا يكون قديما لانه لو كان قديما فاما ان يكون واجبا لذاته العدم

يمتنع

يمتنع عدمه او مستندا الى الواجب لذاته بطريق الايجاب والمستند الى الموجب القديم لا يطرء عليه العدم
والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة قوله ان قلت يجوز آه يعني ان طريان العدم على القديم انما
يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستندا الى الموجب بلا واسطة او بواسطة
شرط قديم لكن لم لا يجوز ان يكون استناده بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بان يكون وجود
كل منها شرطا لوجود ذلك المستند ومعدا لوجود الآخر غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب
المستقبل فيكون ذلك المستند قديما لعدم مسبوقية العدم عليه ضرورة تحققه في الازمنة الماضية
الغير المتناهية لتحقق علته التامة اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط ولا يكون مستمرا
لجواز ان يطرء عليه العدم بان ينتهي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه ولا يحدث عقيبه شرط آخر لا
يكون شرطا لوجوده فحينئذ يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز قوله
فلا يلزم قدمه يعني لا يلزم استمراره ويمثل لذلك مثالا بان يكون سكون زيد صادرا عن الموجب
القديم بتوسط الحركات الجزئية الى دوره الفلكية المفروضة من مبدأ معين الى غير النهاية في
جانب الماضي فيكون سكون زيد في الزمان الماضي غير مسبوق بالعدم لتحققه في جميع الازمنة الماضية
الغير المتناهية ضرورة تحقق علته اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات الفلكية الغير المتناهية
فحينئذ ولا يكون مستمرا لطريان العدم عليه بواسطة انتفاء الشرط اعني الحركة الجزئية التي ينتهي
اليه جميع الحركات التي هي شروط وجوده بان لا يعقب حركة اخرى ليست من شروط وجوده قال الفاضل الجلبي
حرر هذا الاعتراض بما حاصله انه يجوز ان يكون ذلك الحادث الزماني مستندا الى القديم بتوسط حوادث
وشروط غير متناهية فلا يكون المستند الى الموجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع
القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئا اذ القديم بهذا المعنى مفروض في الكلام في انه ينافي العدم ولذا فسره
المحشي بالمستمر بل فيه تسليم لمدعى المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني وقد اقر فيه قوله قلت

ببطله برهان آه يعني ان عدم تناهي الامور المختلفة الوجود لو كانت مترتبة او مجتمعة يبطله برهان
التطبيق على ما سيجيء ان الصادر عنه فلا بد ان يكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى
الموجب بلا واسطة فيكون قديما مستمرا وح يكون كلما هو مستند اليه بتوسطه ايضا قديما مستمرا غير ممكن
الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم
مستمر قوله نعم ان يقال آه يعني يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم بتوسط امر عدمي ثابت
في الازل كعدم حادث مثلا وح يجوز ان يكون ذلك المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز ان يطرء عليه العدم
بزوال شرطه اعني ذلك العدم بان يوجد ذلك الحادث فيما لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه
وجوده فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء شرطه لا لانتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم اجاب عنه
بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمي لا يخ اما ان يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة او
بواسطة شرائط العدمية لا الى نهاية او الى متناهية او الى الممتنع بالذات واياما كان يمتنع زوال
عدم الحادث اما على الاول والثالث فظ واما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك
الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود امور غير متناهية وهو باطل ببرهان التطبيق انتهى
كلامه وفيه بحث لانا لا نم ان الامور العدمية يحتاج الى علة فان الاعدام غير محتاجة الى سبب
اذ علة الاحتياج على ما ذهب اليه المتكلمون الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة
الاحتياج الامكان كما هو مذهب الحكماء لتم الجواب المذكور لكن بحث المحشي على مذهب المتكلمين
المستدلين بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون تلك الشروط العدمية اعدادا لا اجزاء في الخارج
الاعتبارية فيه فزوالها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية قوله ولو قيل آه يعني لو قيل بدل قوله
فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك آه فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون لم
يرد لو كان آن الحدوث فانه خارج عن الحركة والسكون الا ان يقوله فان قيل فانه يكون داخلا

في السكون لان معنى قوله والا آه وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فيجوز ان لا يكون مسبوقا
بكون آخر كما في آن الحدوث او لا في حيز آخر بل في حيز ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه انه يلزم عدم اعتبار
اللبث في السكون وهو خلاف العرف واللغة فلذا اعرض الشارح عنهما قوله ويرد عليه ان ما آه يعني يرد
على هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين
ان ما حدث في مكان واستقر فيه آنين وانتقل منه في الآن الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون
كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءا من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول
يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا يمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه
يكون الكون في آن سكونه اعني الآن الثاني جزءا في الحركة وذلك مما لم يقل به احد وبما قررنا
لك اندفع ما قيل ان المقصود من قول الشارح هذا معنى قولهم الحركة كونان آه ان الكلام ليس على
ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكرنا فلا يرد ما اورده المحشي قوله ويرد عليه آه لان مقصود
المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف الظاهر بانه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح
فلذا حملهما عليه لانه يرد على تقدير حملهما على ذلك اندفع ما قيل ان اشتراك الشيئين في جزء لا يستلزم
عدم تمايزهما بالذات عن الآخر وان اراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بامر زائد فذلك
غير واجب في الحركة والسكون ولا تصريح منهم به وليس المراد بعدم تمايزهما بالذات ان لا يكون بينهما تمايز
بحسب الحقيقة بل انهما لا يتمايزان بحسب الوجود والحاصل ان يكون تحقق كل منهما في الخارج ممتازا عن الآخر
فانه يلزم ان يكون الشيء في الآن الثاني متصفا بالحركة والسكون معا وذلك محال لا يقول به احد قوله
والحق ان الحركة هذا ابطل لما ذكره انه يجوز ان كان مسبوقا بكون آخر وهذا ظاهر اي كون هذين
التعريفين مبنيا على تجدد الاكوان بحسب الانات على مذهب الشيخ الاشعري من عدم بقاء الاعراض
اذ يتحقق الكون الاول الثاني واما على القول المستقر فيه آنين ان لا يكون كونه في الآن الثاني
حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه ثانيا وانه اذا انتقل الى مكان واستقر فيه آنين

يلزم ان يكون في الآن الثالث حركة لكونه كونا ثانيا وهذا اذا انتقل الى مكان الى اذ انتقل المكان الثاني
ولا يخفى عليك ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير تقابل الاكوان يرد على قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم تقابلها
ان لا يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود
الكل وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب قوله ان قلت جوازه آه يعني ان ما ثبت في قبل ان القدم ينافي
طريان العدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فيجوز
ان يوجد يكون قديم مستمرا الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حدوثه قوله قلت جوازه آه يعني
ان جواز الزوال وان لم يستلزم طريان العدم عليه لكن يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافي
طريان العدم عليه مطلقا اى بالفعل وبالامكان لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر انه يمتنع
عدمه مطلقا وان كان غيره المستند اليه بطريق الايجاب بواسطة او بلا واسطة فلان امكان عدمه
يستلزم امكان عدم الواجب او امكان تخلف المعلول عن علته التامة فجواز زوال السكون يكون
منافيا للقدم فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثا قوله وبه اى باستلزام جواز الزوال سبق العدم
ثبت المقصود اعني اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولا يخفى عليك ان هذا
انما يتم فيما يكون منافات القدم للعدم ذاتيا كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا
فلا يمكن زواله اصلا اما اذا كانت المنافات بالغير كما في القديم المستند الى الموجب القديم فلا اذ
يجوز ان يكون عدمه ممتنعا بالغير وممكنا بحسب الذات نعم لو ثبت ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات
باثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه المتأخرون لتم لكن لم يثبت فيه دقيق
تامل قوله والاستدلال آه تقريره ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشارك الباري في التجرد لكن التالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر واما بطلان التالي فلانه لو شارك لامتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب
لانه مشاركة في العارض السلبي اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة في العوارض خصوصا السلبية لا يستلزم
التركيب فانه يجوز ان يكون حقيقة بسيطة ممتازة عما عداه بالذات مع شركته في العوارض وعلى

[illegible]

تقدير

تقدير تسليم انه شركة في امر ذاتي فلا نسلم ان ما به الامتياز ذاتي ايضا وانى تسع يلزم التركيب لم لا يجوز ان
يكون تعيين عدمي خارجي عن حقيقته على ما ذهب اليه المتكلمون من ان تعيين الواجب امر
عدمي كما بين في محله قوله ومنها ما يقال آه تقريره ان المجردات لا دليل على وجودها وكل ما لا دليل
على وجوده يجب نفيه فالمجرد يجب نفيه اما الصغرى فبطلان الدلائل الدالة على وجودها و
اما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة
وتقرير الجواب انا لا نسلم الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم
عدمه انتفاء اللازم لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون الشيء متحققا مع عدم الدليل عليه كالصانع
مع العالم قوله على ان عدم آه حاصله ان اريد بقوله لا دليل على وجود المجرد انه لا دليل
في نفس الامر فممنوع لان عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر وان اريد انه لا دليل عندنا فمسلم
لكن لا يفيد وجوب نفيه لجواز ان يكون موجودا في نفس الامر فلا يكون المجردات لا دليل عليه
يجب نفيه قوله وعدم حضور آه جواب لسؤال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول
لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة بحضرتنا لانتفاء دليل الحضور فاجاب بانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء
دليل الحضور والا لكان العلم به استدلاليا قوله حدوث سائر الاعراض يعني ان قوله حدوث الاعراض
على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض يعني ان قوله حدوث الاعراض بمعنى باقي الاعراض
وهو ما لا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدوث
جميع الاعراض فيلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها
دليل على حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في
الجميع قوله فحدوث آه اى اذا كان المراد حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض
كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث بعض الآخر مما لا يعلم بالمشاهدة كالاعراض الغائبة
ضرورة

بالافلاک مثلا مدلوله فلا مصادرة لتغایر الموقوف والموقوف علیه بالذات کما لا یخفی ومنه یظهر
انه لا حاجة الی تقدیر المضاف لان اللازم ان یکون حدوث بعض الاعراض المعلوم بالمشاهدة
او الدلیل دلیلا علی حدوث الاعیان وحدوثها دلیلا علی حدوث جمیع الاعراض من حیث کونها
قائمة بالحادث فاللازم ان یکون حدوث الحرکة والسکون المعلوم بوجه کونها بالمشاهدة او
الدلیل یکون دلیلا علی حدوثها المعلوم من حیث کونها قائمتین بالحادث قوله یرد علیه ان المطلق اه
حاصله ان حدوث کل من الجزئیات انما یستلزم حدوث المطلق اذا کانت متناهیة فی جانب
الماضی فیلزم من تحقق البدایة لها تحقق البدایة للمطلق ضرورة انه لا وجود للمطلق فی الخارج
الا فی ضمن الجزئیات اما اذا کانت الجزئیات غیر متناهیة فی جانب الماضی فلا لان المطلق
کما یوجد فی ضمن کل جزئی له بدایة فیاخذ من تلک الجزئیة ای من حیث تحققه فی ضمنه حکم
ذلک الجزئی اعنی البدایة کذلک توجد فی ضمن جمیع تلک الجزئیات التی لا بدایة لها فیجب ان
یاخذ بهذا الاعتبار حکمها ایضا اعنی عدم البدایة فلا یلزم حدوثه لتحققه فی الازمنة
الماضیة فی ضمن تلک الجزئیات الغیر المتناهیة کما لا یخفی قوله ولا استحالة فی اتصافه اه جواب
سوال کانه قیل یلزم اتصاف الواحد بالمتقابلین اعنی البدایة واللابدایة وحاصل الدفع
ان اتصاف الواحد المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف الجنبات والاعتبارات
فان الحیوان متصف بالضحک واللاضحک باعتبار الجنبات المختلفة من کونه ناطقا ولا ناطقا
قوله وایضا لو صح اه نقض اجمالی وحاصله انه لو استلزم بدایة کل واحد من الجزئیات بدایة المطلق
لاستلزم نهایة کل واحد من الجزئیات نهایة المطلق ولیس کذلک والا لزم ان یوصف نعیم
الجنان بالتناهی ضرورة ان کل جزئی یوجد منها متناه فیلزم ان یکون مطلق نعیم الجنان
متناهیة مع انکم لا تقولون به وبما حررنا لک ظهر ان ما قیل ان قیاس نعیم الجنان علی الحرکات

وهو باطل

قیاس

قیاس مع الفارق

قیاس مع الفارق لان الموجود بالفعل فی کل مرتبة منها متناه فمعنی عدم تناهیها انه لا ینتهی
الی حد لا یوجد بعده مثلها بخلاف الحرکات فان الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة غیر متناهیة
لیس بشیء لان هذا الفرق لا یفید فی دفع النقض المذکور کما لا یخفی قوله والاصوب اه یعنی
ان یجاب عن السوال الثالث بان الجزئیات الموجودة من الحرکة متناهیة بناء علی برهان
التطبیق فانه جار فی الامور الموجودة مطلقا سواء کانت متعاقبة او مجتمعة مرتبة او غیر مرتبة
کما سیجیء ان شاء الله تعالی ولو کان جمیع الجزئیات متناهیة اذ ابتدائیة یکون المطلق کذلک

قطعی

فیلزم حدوثه قوله خصه بالذکر یعنی خص الجسم بالذکر لان کلام المعترض فیه والمقصود دفع کلامه لا بیان
ماهیة والا فماهیة الحیز ما یشغله الجسم او الجوهر بخلاف المکان فانه ما یشغله الجسم فقط قوله ان قلت
الصفة وکذا اه منع الملازمة وحاصله لا نسلم انه لو کان جائز الوجود لکان من جملة العالم وانما
یلزم ذلک لو کان مغایرا للواجب لکن لم لا یجوز ان یکون ذلک الجائز الذی یستند الیه الحادث
صفة للواجب تعالی او مجموع ذات الواجب وصفته فان کلا منهما جائز الوجود ضرورة احتیاج
الصفات الی الذات واحتیاج الکل الی الجزء وامکان الجزء یستلزم امکان الکل ولیس من جملة العالم لعدم کونهما
سوی الله تعالی اما الصفة فظاهر واما المجموع فلانه لیس الذات والصفة وکل منهما لیس غیر الذات ٨١
فلا یکون المجموع غیرا له لانه لا مغایرة بین الکل والجزء قوله قلت هذا لا یضرنا اه یعنی ثبوت الجائز
الذی لا یکون مغایرا للواجب لا یضرنا لان فیه تسلیم المدعی اعنی ثبوت وجود الواجب تعالی وهو لازم
سواء ینتهی سلسلة المحدثات الیه او الی صفة او الی مجموعهما ضرورة ان تحقق الصفة وکذا المجموع
بدون الذات محال قوله ولا منافی الجائز المباین ای المقصود بالنفی فی قولنا اذ لو کان جائز الوجود
الجائز المباین والمغایر للواجب ولا شک فی صحة الملازمة حینئذ فلا یضرنا دفع مادة النقض قوله
ولا منافاة اه تحریر واثبات للملازمة الممنوعة فکلا من تتمة الجواب فمن قال انه جواب ثان لم یات

بشیء

كما لا يخفى

يعني لعدم استقلاله في الايجاب واجاب بعض الافاضل بانا لا نم كونها مما يجوز وجوده لانه لم يقولوا
بامكان الصفات الا ان كل ممكن محدث عندهم انتهى اقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة
لانها اذا لم يكن ممكنة فلا يخ اما ان يكون واجبة لذاتها وجميع الواجبة لا لذاتها ولا لغيره
على ما سيجي من ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وح يرد انا لا نم انه اذا لم يكن
محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان
يكون واجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلا بد من الالتجاء الى ما ذكره المحشي على ان هذا في الحقيقة
قول بامكان الصفات كما لا يخفى وبما ذكرنا ايضا ظهر ركاكة ما قيل في دفع الاعتراض المذكور
من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه لو كان الذات الجائز الوجود لكان من جملة
العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ما سوى الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف
صفاته تعالى لانه يرد المنع المذكور بانا لا نم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان
الذات الجائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته
تعالى على انه توهم ان المقصود نفي كون الذات الجائز الوجود محدثا للعالم دون الصفة
الجائز الوجود وليس كذلك قوله لكن يرد آه يعني ان اريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم
ما ثبت وجوده وحدوثه منع الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة
العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم منع الكبرى المدلول
عليها بالمنافي في قوله فلم يصلح محدثا للعالم اي اذا كان من جملة العالم فلم يصلح
محدثا له اذ المفروض محدثية ما ثبت حدوثه لا جميعه كما صرح به الشارح بقوله المحدث لا بد من
محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم محدثية الشيء
لنفسه فان رجع الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون مما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيجوز

كونه محدثا

91

[illegible]

كونه محدثا لذلك القدر على انه منع للشرطية الاولى او الثانية تقرير فلا تمكن من المنع بين واجاب
بان هذا الدليل مبني على نفي المجردات وليس بتمام لان تماميته نفي المجردات كما مر وكذا الجواب بان هذا
المنع لا يضرنا لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب لامكانه بحث حدوثه حتى لا يصلح
لذلك ما ذكره المجيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه
واجاب بعض الفضلاء بان كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوده فلانه
علة الوجود ولا يكون معدوما بالاتفاق واما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى ولا يخفى
ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث ودونه خرط القتاد قوله وحمل المحدث يعني
ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني وحمل المحدث في قوله المحدث للعالم هو الله
على المحدث بالذات ليصير حاصله الاستدلال المحدث بالذات اي ما يكون مخرجا من العدم الى
الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود
لكان من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات لنفسه منه لاحتياجه الى العلة [illegible]
كلام الشارح لان قوله ضرورة امتناع ترجح آه صريح في ان المراد انه لا بد من استناد المحدثات الى
محدث مطلقا سواء كان بالذات او بالغير لانه الضروري واما انه لا بد من استنادها الى المحدث
مستغن عن الغير فلا لانه مبني على بطلان التسلسل لانه لو كان المراد ما ذكر يكفي ان يقال لو كان جائز
الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم لانه ح يكون الاستدلال بحال
عائدا الى طريق الامكان فلا يتم قوله وهذا اقرب بهذا تقرير كلام المحشي على ما سمعت من الاستاذين
ويرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله بديهيا اذ
لو تعين المعنى ان الموجد المستغني عن الغير واجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج
الى الاستدلال وقال الفاضل المحشي يعني حمل المحدث في قوله العالم بجميع اجزائه محدث على المحدث ليصير

كلامه

طريق

تحقيق جا

محصل الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود الى اخره فيكون من جملة
العالم ثبت حدوثه الذاتي فلم يصلح محدثا له لذلك وبه يندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المباين للواجب
يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا او قديما زمانيا لا يساعده كلام الشارح
وان جاء تنظر الى ظاهر عبارة المتن حيث صرح هناك بان المراد بالمحدث المخرج من العدم الى الوجود
بحيث انه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي
على ما صرح به الشارح في بحث التكوين بل قالوا ان مراده بالوجود الحادث بالذات على ما يقول به
الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اي ما يكون مسبوقا بالعدم والقديم
بخلافه فالتوجيه المذكور ليس بصحيح لانه مما لا يساعده كلام الشارح قوله والشيء لا يدل على نفسه يعني لو كان
جائز الوجود لكان من جملة العالم فلو كان من جملة العالم لم يصلح دليلا على وجود المبدا لان
العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجود مبدائه فكذا لا يصلح دليلا على المبدا اذ الشيء لا يدل
على نفسه فلا يكون مبدا او للعالم اذ لا يكون اي حين عدم دلالته على نفسه من العالم فاذا
لم يكن مبدا له على ما يقتضيه الملازمة التي هي لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم
كونه مبدا او ان لا يكون مبدا وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل
ان يكون معنى قوله اذ لا يكون من جملة العالم انه لا يكون حين كونه مبدا او مدلولا من العالم
الذي هو علامة ودليل واذا لم يكن مبدا او قد كان حين كونه مبدا من العالم فيلزم حين كونه مبدا
ان لا يكون مبدا وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون مبدا او مدلولا
للعالم وعندي ان الاول اظهر واقرب الى الفهم وقد وقع في بعض النسخ بدل كلمة اذ في قوله اذ لا يكون
او ان فحاصله وبعين المعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم ان لا يكون مبدا او مجموع كلام التقرير بن يلزم
التناقض لفرض كونه مبدا من العالم ولا يخفى انه تصحيف اذ لا معنى للترديد لتحقق لزوم كلا الامرين

مشكول

لم يكن من العالم

من العالم لا يكون

أو ان لا يكون من العالم

ولا فائدة في ايراد كلمة في اللازم الذي ذكره في الاول قوله الاولى طريقة الحدوث حاصل الاول
ان مبدا العالم لو كان جائزا لكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدا له والا لكان
الشيء علة لنفسه لكنه محال وحاصل الثاني ان مبدا الممكنات لو كان جائز الوجود لكان من
جملة الممكنات فلم يصلح مبدا لها قوله ووجه القرب ظاهر اذ لا فرق بينهما الا بحسب الحدوث والا
مكان لكن الثاني اقوى على ما بين في موضعه قوله ابطال التسلسل يعني معنى ابطال التسلسل اقامة دليل
ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه اولا واذا كان معنى الابطال ما ذكر فالتمسك في اثبات الواجب
باحد ادلة بطلان التسلسل ليس كذلك افتقارا لان معنى الابطال لما اقامة ذلك الدليل المنتج لبطلان
فيكون محصول قول الشارح وقد يتوهم ان هذا اه انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من
غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة ادلة بطلان
التسلسل فالافتقار في اثبات الواجب على اقامة افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل فلا يكون دليلا
من غير افتقار على ابطال التسلسل فالايراد عليه بان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشارح بقوله
بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل انما يفيد ان هذا الدليل مستلزم ومنتج لبطلان التسلسل لا انه
لا احتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل افتقارا الى بطلانه والمدعى هو الثاني هذا الدليل اذا
كان اشارة الى احد ادلة اقامتها ينتج بطلان التسلسل يكون الافتقار الى ابطاله قوله وفي قوله
ابطال التسلسل يعني في اختيار الشارح لفظ الابطال في قوله بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل
دون ان يقول بطلانه اشارة لما ان معنى الابطال اقامة الدليل المنتج البطلان مطلقا
او لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل لا يصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا
الدليل اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى فساده لان هذا الدليل لم يقم على
بطلانه بل على اثبات الواجب نعم انه احد من ادلة اقامتها ينتج بطلانه لا يقال انما يلزم

الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من ادلة ابطال التسلسل وليس كذلك فان عبارته صريحة
في انه اشارة الى احد ابطال التسلسل ولا خفاء في ان كون هذا الدليل مقاما على اثبات الواجب لا
ينافي كونه اشارة الى دليل اقيم على ابطال التسلسل انما ينافيه كونه تعين ذلك الدليل عليه اعرف به انا
نقول ليس مراد الشارح من ايراد لفظ الاشارة انه ليس احد ادلة ابطال التسلسل وانه اشارة اليه اذ لا يكون
هذا الدليل مستلزما لابطال التسلسل فضلا عن الافتقار اذ كون دليل اشارة وايراد الى دليل لا يستلزم
كونه مستلزما لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه واحد من ادلة ابطال التسلسل الا انه اورد لفظ الاشارة
لانه ليس صريحا في ابطال التسلسل اذ لم يتم عليه بل عليه على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه لا يخفى انه
يلزم الفساد على تقدير حمل الابطال على اقامة دليل على البطلان هذا والحق ان معنى الابطال اقامة
الدليل على البطلان هذا والحق ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما يشهد به الفطرة السليمة
وقول الشارح بل هو اشارة الى احد ادلة ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره في بعض النسخ الى البطلان
فالايراد المذكور في غاية القوة هذا غاية ما سنح الكلام والعبد الموفق لنيل المرام قوله ثم بوجوده آه يعني
اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز ان يكون علة لنفسها ولا لبعضها بل يجب ان يكون خارجا عنها
ثبت الواجب لان الموجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب
والممكن قوله واما انقطاعها آه واما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم
مقدمات اخر الى الدليل المذكور وهي ان يقال ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض
الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة
اذ لو كان في اثنائها فلا يخلو اما ان يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب او علة لذلك البعض
على الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا وقد فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني
يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والكل باطل فتعين ان يكون ذلك البعض نهاية

لسلسلة الممكنات فينقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير المحشي نقصانا كما لا يخفى قوله
نظر اي نظر بما ذكر ان ابطال التسلسل مفتقر الى اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات
دليله فيكون امر الافتقار بالعكس لما زعمه الشارح من ان دليل اثبات الواجب مفتقر الى اثبات
التسلسل قوله واعلم انه يمكن آه انما ترك الشارح ذكره اما لان التسلسل لازم محذور وبطلان اللازم يستلزم
بطلان الملزوم واما لان شهادته لذلك فذكر احدهما مغن عن ذكر الآخر قوله وهذا باطل لانه يستلزم كون الشيء
علة لنفسه ولعلله فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل واحد منهما علة للمجموع لانه يكون علة
لنفسه ولعلله كذلك اذا كان واحد منهما علة للمجموع لانه يكون علة لنفسه والامر الخارج الذي هو
علته فان علة المجموع علة لكل واحد من اجزائه وفي هذا المقام ابحاث كثيرة لا يليق بالمقام
ايرادها فينقطع التوقف آه لعدم توقف ذلك الخارج على كل واحد منها قوله البرهان ان تم او
حاصله ان سلسلة المعلولات لابد لها من علة خارجة فينتهي السلسلة عندها واما بطلان عدم
تناهي المعلولات فلا يدل عليه قوله وهي لا يكون آه يعني ان العلل لا يكون الا مجتمعة لان
الكلام في العلل الموجدة وهي يجب اجتماعها مع المعلول فيكون الدليل المذكور مختصا بالامور المجتمعة
ايضا قوله هذا البرهان اي برهان التطبيق يعم ابطال التسلسل من جانبي العلل والمعلول المجتمعة
في الوجود والمرتبة طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات او وضعا كما في الابعاد والغير المرتبة
كالنفوس المتعاقبة كالحركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء شرطوا الاجتماع والترتب
فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتب والاجتماع قوله وبه يبطل عدم تناهي آه اي برهان
التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه ارسطو ومن تبعه
حيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالنوع وافرادها المتعاقبة ازلا وابدا حادثة بحدوث
الابدان التي هي شروط فيضانها من المبدا القديم والمفارقة عن الابدان غير متناهية

المعلول

للاتناهي الابدان التي فاضت عليها لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي لا تتناهي و
لا استحالة على تناهيهما اما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات واما النفوس فلانها
ان كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود لكن ليس بينها
ترتب طبعي ولا وضعي وانما قيد بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية منه
لتناهي الابدان ضرورة تناهي الابعاد قوله لانها مرتبة او دليل لو ورد به يبطل برهان التطبيق
يبطل عدم تناهي النفوس المفارقة على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه ايضا كما ذهب اليه الحكماء لانها
وان لم يكن مرتبة بحسب ذاتها لكنها مرتبة بحسب اضافتها الى الازمنة التي حدثت فيها ترتيب
تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبتداها ما حدثت في اليوم
متسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتداها ما حدث في الامس كذلك ثم نطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة
فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والا فيلزم تناهيهما
قوله وما ذكره بعض الافاضل يخدشه ما ذكره بعض الافاضل من منع عدم جريانه في النفوس المفارقة
بان هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فحينئذ بحسب
تطبيق الازمنة المرتبة يحصل التطبيق بينهما لكنها ليس كذلك اذ قد يحدث جملة من النفوس في زمان
وجملة اخرى اقل من الاولى او اكثر في زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الى ذاتها في العدد و
قد يحدث آحاد النفوس في ازمنة مرتبة تتخلل آحاد الازمان فيها فلا يحصل الانطباق في آخر
النفوس بانطباق اجزاء الزمان قوله وفيه ابحاث منها انه يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد و
هو غير لازم في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي بالمتناهي قل او كثر فيكفي منه انطباق النفوس
انطباق اجزاء الزمان المرتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان
كل جملة من النفوس توجد في زمان واحد متناهية لان الابدان التي هي شرط حدوثها عند القائل

لعدم تناهيها متناهية لتناهي الابعاد التي تشغلها الابدان ففي انطباق اجزاء الزمان يحصل
انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي وهو كاف في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا
اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط انما يتم على قول من زعم انها حادثة قبل حدوث البدن لتوزيعه الكلام
خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض المليين
وهم لا يقولون بعدم تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها مع عدم تناهيها وبرهان
التطبيق على الوجه الذي قرره المحشي لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب انتهى اقول القائل بقدمها
بالشخص افلاطون ومن تبعه لا يقول بعدم تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهي افراد
ها المتعاقبة بتعاقب الابدان تيم عليه كما مر القول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها لم ينقل احد
من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا ان يقال مذهبا مرجوحا لا يعبأ به قوله اي في الجملة سواء كانت
مجتمعة مرتبة او غير مرتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين واما عند الحكماء فلا يجري الا في الموجودات
المجتمعة المرتبة قالوا اذا كانت الآحاد موجودة في نفس الامر معا وكان بينهما ترتيب فاذا جعل
الاولى من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا و
يتم التطبيق واذا لم يكن موجودا معا لا يتم لان الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في كل زمان
الا واحد ففي كل زمان يعرض التطابق لا يمكن الا باعتبار فرض وجود الآحاد فلا تطابق فيهما بحسب
نفس الامر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المرتبة اذ لا يلزم من كون
الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الاولى الجزء
بازاء كل واحد من الاخرى لكن استحضار النفس ما لا نهاية له مفصلا ممتنع فينقطع بانقطاع الاعتبار
واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين الحبلين الممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فان في
الاول اذا طبق اول احدهما باول الآخر كان كافيا في وقوع اجزاء كل منهما بمقابلة اجزاء الآخر

بخلاف الطبيعي فان في الاول اذا طبق اول احديهما باول الاخر كان ثانيا في وقوع اجزاء كل منهما
بمقابلة اجزاء الاخرى بخلاف الطبيعي فانه لا يمكن تطبيقهما من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون
بانه لا يخ اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلا وجعل كل جزء من احديهما بازاء جزء
الآخر او يكفي ملاحظة احادهما ووقوع اجزاء احديهما بازاء اجزاء الاخرى على سبيل الاجمال فان كان
الاول يلزم ان لا يجري في الامور المرتبة لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية
مفصلا ولو كانت مجتمعة او لا وايضا التطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيص
الموجود وان كان الثاني فهو متحقق في الامور المتناهية ايضا اذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين
مجملا حكما اجماليا بانه اما ان يقع بازاء كل جزء من احديهما جزء من الآخر او لا يقع فعلى الاول
يلزم التساوي وعلى الثاني يلزم التناهي قوله ويجري في الحركات الفلكية هذا على مذهب المتكلمين ظ
فانها اكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الآخر واما على تحقيق مذهب الحكماء من ان الحركة
القديمة عندهم هي الحركة بمعنى التوسط بين المبدا والمنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر
من الازل الى الابد لا تعدد فيه اصلا فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه امر موهوم
عندهم لا وجود له اصلا قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم يعني ان التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية
لانه لا بد في جريانه من تحقق احاد السلسلة في نفس الامر ليحصل العقل منها جملتين ويفرض وقوع
الانطباق بينهما فيلزم تناهي ما لا يتناهى في نفس الامر وهي ما كان ما نحن فيه والامور الاعتبارية
لا تحقق لها في الخارج وهو ظ ولا في الذهن لان آحاد السلسلة الغير المتناهية لا تتحقق الا بملاحظتها
مفصلا او بالملاحظة الاجمالية لا يكون الآحاد حاصلة الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي
المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الآحاد في حد فينقطع
التطبيق ولا يلزم تناهي ما لا يتناهى في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح في شرح المقاصد والحق

ان

ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل جزء من هذه جزء من تلك في الدليل جار في الامور
الاعتبارية والموجودة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك
بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المرتبة المجتمعة اولا
سبيل للعقل الى ذلك انتهى قيل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن آحاد السلسلتين
لا بد ان يكون موجودة ليكون الجملتان موجودتين ويكون وقوع آحاد كل منهما بازاء الآخر
امرا ممكنا فيظهر من فرض وقوعه الخلف تامل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام قوله ولو سلم
عدم الانقطاع اي لو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب فلا ضرر لان كلما
دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهيا دائما فالتطبيق لا يستلزم تناهي
ما لا يتناهى قوله ونظيره نعيم الجنان لان المنفي الا تتناهى على معنى عدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد
فوقه آخر مع ان الموجود منه يكون متناهيا دائما قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى حاصله
ان مراتب الاعداد الغير المتناهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل
لشمول علمه الممكن والممتنع فعلى طريق التطبيق يلزم تناهي ما ليس متناهيا في الوجود العلمي وهذا خلف
قوله فتامل لعل وجه التامل ان علمه انما هو بما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته انما تشمل
ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع فان قيل فيلزم
الجهل في الله تعالى قلنا الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح ان
يتعلق به قوله وتوضيحه اي عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات
المشار اليه بقوله وذلك اي ان التناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كانت في الخارج او في الذهن
فالخالية عن الوجود لا تتصف بشيء منهما اي عدمه فالاعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع
النظر عن الوجود لا يكون متناهية ولا غير متناهية والمتصف منها بالوجود ليس الا قدرا متناهيا

[illegible]

اما في الذهن فلانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى واما في الخارج فلان كلما هو موجود في الخارج فهو متناه
فعلى كل تقدير لا يجري التطبيق بينهما لعدم كونهما غير متناهية في نفس الجملتين ويلزم تناهي ما لا يتناهى
قال بعض الفضلاء كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود محل تامل بل النظر مدرسه وايضا الاعداد
من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى اقول الجواب عن الاول ان التناهي واللاتناهي
ههنا ليس بمعنى الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة الذين لا يتصف بشيء منهما الواجب والوحدة
والنقطة وموضوع العدم والملكة يكون وجوديا في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب انما هو على طريقة
المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق
فيها لعدم الترتب بينها لا لعدم الوجود بناء على ما تقرر من انه لا شيء من المراتب جزء لما فوقه بل كل
مرتبة مركبة من الوحدات مبلغها تلك المرتبة يدل على ما قلنا كلام السيد السند قدس سره في شرح المواقف
على ان المحقق الدواني صرح في الحواشي القديمة بان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء
وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها قوله وما يقال من انها غير متناهية جواب سؤال
كانه قيل اذا لم يكن الاعداد والمقدورات والمعلومات غير متناهية على شيء من التقديرين
فما معنى عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق اللاتناهي عليها مجاز باعتبار انها لو وجدت باسرها
لكانت غير متناهية قال بعض الفضلاء عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في
المقدورات بل عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل اقول انما يلزم الجهل
لو كان المراد انها لا ينتهي بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد ان ما يمكن ان يتعلق
العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير ان يتوقف على امر لكن تلك المعلومات لا يتصف بهذا
الاعتبار بالتناهي واللاتناهي لكونهما فرعي الوجود بل اتصافها بعدم التناهي انما هو باعتبار
انها لا ينتهي في الوجود الى حد معين وانها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية ولا شك انه

لا يستلزم

97

لا يستلزم الجهل كما لا يخفى ثم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقا بمعلومات غير متناهية امكن
جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بانه يجوز ان يكون
تعلق العلم بها على سبيل الاجمال ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فيكون
تناهيها بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة واعلم ان ما
قال المعترض من ان عدم تناهي المعلومات ليس بصحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة على
وفق تجددها على ما هو راي الاصحاب ولا شك ان الجزئيات المتجددة لا ينتهي الى حد متحقق
٨ ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه صحيح ويحيط
بما لا ينتهي كمراتب الاعداد ونعيم الجنان قوله فيه اشارة يعني في غاية الوحدة في وجوب الوجود
اشارة الى دفع استدراك يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وهو ان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي فثبوت
الوحدة له ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن
فانها لا يكون الا نظرية وبما حررنا اندفع ما قال الفاضل المحشي من ان توهم الاستدراك
جار في الصفات الآتية لانه تعالى ايضا من الحي العليم السميع القادر الا ان هذه الصفات كانت
مشهورة في ضمن الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مشهورة في ضمن هذا
الاسم لكنها ليست ضروري الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه
قوله وحاصل الدفع يعني ان الضروري هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية دون
صفته والمراد بالوحدة ههنا في صفته اعني وجوب الوجود لا في ذاته هذا التقرير عبارة المحشي
وانت خبير بان دفع التوهم بالعناية المذكورة انما يتم اذا كان المراد بلفظ الله في قوله لمحدث
للعالم هو الصادق على الجزئي الحقيقي اما اذا كان المراد به واجب الوجود مطلقا على ما فسره الشارح
يكون وصفه بالوحدة بمنزلة وصف الواجب فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة ولا

[illegible]

بارادة الواحدة في صفة الوجوب اذ يقع ليس المراد بالعدد الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة
له ضروريا بل واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدته يحتاج الى الدليل فالوجه ان يقع فيه اشارة الى
ان التوحيد هو اعتقاد عدم الشركة في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من ان التوحيد
اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها اريد بالالوهية وجوب الوجود وبخواصها الامور
المنفردة من كونه خالقا للاجسام مدبرا للعالم مستحقا للعبادة قوله وبهذا التوهم يندفع ما قيل
هذا على تقدير ان يكون ضمير هو الشان والله مبتدأ واحد خبره ويرد ان الله علم للجزئي الحقيقي
فثبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة في هذا الحكم ويدفع بان المراد وحدته في صفة الوجوب
وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره لا في ذاته ردا على الكفار الذين
اعتقدوا الشريك معبودا ثم له تعالى في الامور المذكورة واما اذا كان ضمير هو مبتدأ راجعا الى
الذي سألتموه والله خبره واحد بدل منه او خبر بعد خبر على ما في الكشاف عن ابن عباس رض قال قالت
قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت يعني الذي سألتموني عن صفته هو الله احد فلا
يأتي التوهم المذكور كما لا يخفى قوله فلا يرد احتمال آه يعني اذا كان المراد بالاثنين الصانعين القادرين
على الكمال لا يرد منع الملازمة بان معنى الالوهية واجب الوجود على ما مر ولا يلزم من امكان الواجبين
امكان التمانع بينهما انما يلزم لو كانا صانعين قادرين على الكمال لكن لم لا يجوز ان يكون
احدهما صانعا قادرا كاملا والآخر بخلافه بان يكون معطلا او موجبا او ناقصا ولا يمكن
التمانع بينهما اما على تقدير كون احدهما معطلا او ناقصا فظ واما على تقدير كونه موجبا فلانه
يجوز ان يكون الآثار الصادرة عنه بطريق الايجاب هي الآثار الصادرة عن الآخر بطريق
الاختيار فان قيل يجوز ان يكون استناد النقيضين في وقتين الى القادر ولا يجوز الى الموجب
لان مقتضى الذات لا يكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز ان يكون اختيار

الواجب المختار شرطا لا يجاده بالاقتضاء فكل اثر يختاره المختار يكون مقتضى للذات الموجب
بالايجاب قوله تقرير المدعى اي اذا كان المراد بالاثنين في الدليل الصانعين القادرين
على الكمال فقوله لا يمكن ان يصدق آه محل تامل لانه يدل على ان المدعى نفي تعدد الواجب مطلقا و
الدليل المذكور انما يدل على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو اخص من الواجب مطلق
قوله الا ان يقع آه اي الا ان يخص المدعى ايضا ويقع المراد بقوله لا يمكن ان يصدق آه الوجوب
على وجه الصنع والقدرة الكاملة حتى يكون الدليل مطابقا للمدعى او يقع آه اي لا يخصص
بل يترك على حاله ويبين استلزام الدليل له بان التعطل والايجاب نقصان القدرة ونقصان
يجب تنزيه الواجب عنهما فلا يكون المتصف بشيء منهما واجبا فالممكن واجبان لا يمكن فكان
قادران على الكمال فامكن التمانع بينهما قوله لكن يرد على هذا اي على هذا البيان انه لو كان
الايجاب نقصانا فلم قلتم ان صفاته تعالى قديمة صادرة بطريق الايجاب قيل في الكل ليست
فاعلة الصفات حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها او مختارا وعلة الافتقار عندهم
هو الحدوث وصفاته ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل ولا يخفى انه ليس بشيء لانها اذا لم يكن
مستندة الى ذاته يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لا يخلو من ان وجوده من ذاته او
من غيره فاذا انتفى الثاني تعين الاول ويلزم الوجوب لذا قال في شرح المقاصد شارحا الصفات
عندهم شبهها ليس الا بطريق الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي ان يخصص بما
عدا الصفات وسيجيء في مباحث الصفات كلام يتعلق بهذا المقام قوله والفرق يعني ان بيان
الفرق بين ايجاب الصفات وبين ايجاب غيرها بان الاول كمال والثاني نقص مشكل قيل الفرق
واضح لان صفات الواجب كمالات له لان الخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك ان ايجاب
الكمال كمال لانه لا يكون نقصا بخلاف ايجاب غير الكمال اقول الى غير الوجود على الممكنات

فرد كامل فيلزم ان يكون بطريق الايجاب والقول بان كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب
قبل كلمة او بعده محال لا يعتد به في المقامات اليقينية فضلا ان كون الخلو عن الصفات نقصا
في ذاته مم لا بد له من دليل قد ههنا بحثان آه اي في هذا الدليل بحثان الاول النقض
الاجمالي بان يقال ان دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه او
لانه يستلزم المحال اعني عدم وجود الواجب المختار بان يقال لو امكن الواجب المختار لامكن تعلق ارادته
باعدام ما صدر عنه بطريق الايجاب اعني صفاته لكونه امرا ممكنا في نفسه وكل ممكن مقدور له
فلا يخلو اما ان يحصل كل من مقتضى الذات اعني وجود تلك الصفات ومقتضى الارادة اعني عدمها فيلزم
اجتماع النقيضين وانه مح او لا يحصل احدهما فلا يخلو اما ان لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب
المنافي للالوهية او لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو باطل واجاب
بعض الفضلاء بانا نختار ان لا يحصل مقتضى الارادة قولكم يلزم العجز قلنا لا نم لزوم المنافي للالوهية
لان ذلك العجز لا نسداد جاء من ذاته والعجز الذي من قبل الذات لا ينافي الالوهية بل المنافي
له العجز الذي يكون لسد الغير طريق القدرة عليه قد والثاني اي البحث الثاني النقض التفصيلي
اعني منع مقدمة معينة هي لزوم العجز فيه لا نم انه لو حصل مراد احدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر
لان عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز فانه ليس محلا للقدرة اذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة
الا ترى انه لا يقدر على اعدام المعلول حال وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احد الالهين
وجود الحركة مثلا يحيل عدمه ويجعله ممتنعا فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء
بان عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة عليه هو العجز لتعريف العجز بانه انتهى
كلامه وفيه انه يلزم على هذا ان الواجب قادر على اعدام المعلول حال وجود علته التامة وفي للوجود وهذا
يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف القوم تامل قد والجواب آه هذا الجواب

٩٨

تلخيص للدليل بحيث لا يجري في مادة النقض ولا يرد عليه المنع يعني انا نفرض تعلق ارادتي الالهين
معا ونقول ان المراد لو امكن الثاني لامكن التمانع بان يريد احدهما حركة زيد في زمان اراده
الآخر سكونه ولا شك انه لا يجري في مورد النقض لان ما يقتضيه الذات البحت مقدم على ما
يقتضيه بتوسط الارادة ولا يتم الحل المذكور لان كل واحد من تعلق الارادتين يكون بالممكن
الصرف لعدم تقدم احدهما على الآخر قد اي لا تدافع بين تعلقيهما آه يعني ان المراد بالتضاد
المعنى اللغوي وهو المنافاة مطلقا دون المعنى الاصطلاحي وان الكلام على حذف المضاف اعني
لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منهما امر ممكن في نفسه ولم يرد
بالتضاد المعنى آه يعني لم يرد بالتضاد كون الامرين الوجوديين بحيث لا يجتمعان في محل واحد من
جهة واحدة لا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الآخر لان حصول الضدين في المحلين جائز فعلى تقدير تحقق
التضاد بين تعلقيهما لا خلل في صحة الدليل لتغاير متعلقيهما ضرورة كون متعلق احدهما السكون
ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول ذينك التعلقين ويتم الدليل بلا حاجة الى نفي التضاد بينهما قد
والتنافي اي والتنافي على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحي ان المانع من الاجتماع في محل واحد لا
ينحصر في التضاد فان كل واحد من التضايف والعدم والوجود والملكة والايجاب والسلب ايضا
مانع من الاجتماع فنفي التضاد بين تعلق الارادتين لا يكفي في جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل
خص التضاد بالنفي لان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف لكانا متضادين وفيه انه
لو كان المنفي بين التعلقين التضاد لكان المثبت بين المرادين اعني الحركة والسكون اياه ايضا
وليس كذلك لا يخفى قد اي دليلهما في ليس المراد بالامارة بالدليل الظني حتى يرد بان الظني لا يفيد
في المطالب اليقينية خصوصا في اثبات التوحيد قد او يلزمه اي يلزم العجز او الاحتياج الى الغير في نفوذ
القدرة لعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا كما لو كان في الوجود او في الايجاد او في

آخر نقص يستحيل على ذلك الواجب فان الاجماع منعقد على ان واجب الوجود معدن كل كمال و
مبعد كل نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات الواجب الوجود لا يكون الى جزء واجب فيكون
ممكنا وحادثا وبما حررنا انه اندفع ما قيل ان اللازم الاحتياج الايجادي وهو لا يستلزم الحدوث
والامكان بل المستلزم له الاحتياج في الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول
بحجية الاجماع وايضا لا نم ان الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يحتاج في ايجاده الى امكان المعلول
تامل ولا يخفى عليك ان قول الشارح وهو امارة الحدوث آه يدل على ان المدعى اثبات عدم تعدد الواجب
مطلق والا فلا حاجة الى هذه المقدمة لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود صانعين قادرين
على الكمال فتغير قوله لو امكن الالهان بقوله اى صانعان قادران على الكمال ليس كما ينبغي قه ان
قلت عدم حاصله انا لا نم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه والا لزم ان يقول المعتزلة بعجزه
تع فان المعتزلة يقولون بان الله تعالى اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لا يحصل العجز
قه العجز تخلف آه حاصله ان المعتزلة انما لم يقولوا بعجزه تع لان الارادة عندهم قسمان ارادة
قسر لا يجوز التخلف عنها وارادة تفويض يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وايمان
الكافر هي التفويضية دون القسرية فلا اشكال قه وهو لا يستلزم آه يعني امكان التمانع لكونه
انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزم له محالا لان لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بارادة
احدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم الوقوع فعلى هذا التقدير ضمير قوله وهو
لا يستلزم آه راجع الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم تعدد الصانع فالمعنى ان
امكان الوقوع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان
لا يكون واحد منهما صانعا بمعنى السلب الكلي الذي يستلزمه وقوع التمانع قال الجواب على التقديرين واحد
وهو منع الملازمة كما لا يخفى قه وهذا الجواب مبني آه يعني هذا الجواب مبني على ان الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما

عدم التكون بالفعل وحاصل الجواب ما عرفت انا لا نم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل
فان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه لجواز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوع التمانع قه فعلى هذا آه
اى اذا عرفت ان هذا الجواب مبني على الظاهر فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر
المتبادر بل ان يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكون بالفعل يمنع الملازمة فان المستلزم
له الوقوع لا الامكان وان اردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان
التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لا نم بطلان اللازم اذ لا بد له من دليل قه فتدبر اى
فتدبر لما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر انه يستلزم دفع ما قيل ان ما بني على العلاوة منع الملازمة
فلا معنى لايراده بعنوان العلاوة قه لو تعدد الاله آه اى لم يتكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر
قه واما الثاني آه لان مصحح القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن فنسبة
الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات
خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح قه يرد عليه ان الترديد المذكور بقوله لان
تكونهما اما بالمجموع آه اما على تقدير التمانع المفروض بان يكون تقرير الدليل هكذا لو امكن الالهان
لم تتكون السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما في الايجاد بان يريد تكون احد من الالهين
ايجادهما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونهما اما بالمجموع القدرتين فيلزم نقص قدرتهما
لان ارادتهما قد تعلقت بالايجاد على الاستقلال والقدرة لم تف به او بكل منهما فيلزم التوارد
او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فيرد عليه منع الملازمة بانا لا نم لو تعدد الاله لم تتكون
السماء والارض لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع التمانع في الايجاد فعلا حتى يلزم المحال
لامكانه وهو لا يستلزم الوقوع لجواز ان يكونا قبل وقوع التمانع بارادة احدهما او بتفويض
احدهما الى الآخر وانما قال فعلا لان تعدد الالهين المستقلين يستلزم وقوع التمانع في الحكم عادة على

وبه لا ينافي القدرة في نفسها الا المنافي ان يتعلق
الارادة بوجود المقدور وبحيث لا يكون للقدرة الاخرى
مدخل فيه

ما في الشرح قوله واما على الاطلاق يعني ان الترديد المذكور اما ان يكون على الاطلاق بدون اعتبار
التمانع على ما هو الظاهر الاقرب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فيختار الشق الاول وهو ان تكونهما
واقع بمجموع القدرتين قولكم انه ينافي كمال القدرة [illegible] تعلق الارادة على هذا
الوجه اي بان يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه فمسلم واما بمجموعهما فانه يلزم نقصان
القدرة لان كمال القدرة ان يكون على وفق الارادة قوله كما في افعال العباد آه فان مذهب
الا ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله وقدرة العبد وان قدرته تعالى وان كانت
كاملة وكافية في حصولها الا ان ارادته تعالى تعلقت بان يكون لقدرة العبد ايضا مدخل فيها
قوله وكذا يمكن اختيار الثالث وهو ان يكون التكوين باحدهما ولا نم انه يلزم الترجيح بلا
مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح ارادة احدهما الوجود بتوسط قدرة الاخر او تفويض احدهما
بارادته تكوين جميع الامور الى الاخر وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا في الايجاد ولكن
اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الاخر وجوده ولا عدمه ولا التفاته في ذلك وفي التحقيق
هذا اي التحقيق في ان الاية حجة قطعية او اقناعية انه ان حمل الاية على نفي تعدد الصانع
مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل او لا فهي حجة اقناعية لا يفيد القطع فانه سواء اريد
بالفساد الخروج عن هذا النظام او عدم التكون يرد منع الملازمة ان اريد بالفعل
ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن الظاهر من منطوق الاية نفي
تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة فانه ليس المراد
بالظرفية المعنى الحقيقي اعني التمكن لتنزهه تعالى عنه فيكون المراد التصرف والتاثير فيهما فالمعنى
انه لو كان المؤثر فيهما آلهة لفسدتا اي لم يتكونا فحق ان الملازمة قطعية
والاية حجة قطعية اذ تاثير الالهين في تكونهما على سبيل التوارد بان يوجد كل منهما على حدة

لامتناع

او بان يكون تكونهما بمجموع قدرتيهما او على سبيل التوزيع والتقسيم
بان يكون المؤثر في بعض منهما اله وفي بعض الاخر اله اخر
فنقول لو امكن الهان مؤثران على سبيل الاجتماع او التوزيع

لامتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد فتاثيرهما في تكونهما بمجموع قدرتيهما او على سبيل الاجتماع
والتوزيع لا يمكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما منافيا تمام القدرة لكن امكن التمانع لا ستلزامه
فلا يكون احدهما منافيا واذا لم يكن احدهما منافيا يلزم انعدام كل من السماء والارض لعدم
وجود امكان التاثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء العلة الكل المستلزم لانعدام علة
او انعدام البعض امكان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر في
العالم يلزم ان يفسد الى لم يعني ان لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التمانع
فمعنى قوله فيلزم انعدام آه انه على تقدير ان يكون التاثير على سبيل الاجتماع والتوزيع يلزم
عدم وجود الكل او البعض عند عدم كون احدهما منافيا الذي يستلزمه امكان الذي يستلزمه
تعدد الصانع على ما حررنا فلا يظهر ان ما قاله الفاضل المحشي المدقق فيه انه يجوز ان لا يعدم كون
احدهما منافيا فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل والبعض
بالامكان فانتفاء اللازم مم ليس بشيء منه تعالى التدبر فان عدم كون احدهما صانعا
لازم لامكان التمانع الذي هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الجلبي لم يحم حول
المقصود فوقع فيما وقع واعلم انه يمكن حمل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه ولا
يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتامل هذا نهاية ما تيسر لي من تقرير المرام بعون الملك العلام
قوله ويمكن ان يوجه الملازمة اي يمكن توجيه الملازمة في الاية بحيث يفيد نفي تعدد الصانع
على سبيل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل او لا وهو ان يحمل المراد بالفساد عدم التكون
بالفعل والمعنى لو امكن تعدد الواجب الذي من شانه التاثير والايجاد لم يكن العالم ممكنا
حين تعدد الواجب لامكان التمانع حينئذ لاستلزامه الخ على ما مر فلا يكون العالم ممكنا لان امكان
التمانع لازم لمجموع الامرين اعني التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا كان التعدد متحققا

يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء ممكنا حتى لا يلزم امكان التمانع الذي هو مبنى وبما قررنا اندفع
ما قيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا لان كون
العالم واجبا لان كون العالم واجبا معلوم بطلانه بما سبق من كونه بجميع اجزائه حادثا اذ
الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه يمكن حمل نقله الخ من شرح المقاصد هذا التوجيه
بان يكون المراد بقوله لم يكون السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون الترديد على تقدير التمانع
الفرضي وهذا اظهر انه المراد حمل قوله لو اريد بالتلازم فعلى هذا تقرير الدليل لو وجد صانعان لامكن
التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فيمكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود
علة التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حمل
الفساد في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى ووجه البعد ان ارادة عدم التكون
من الفساد خلاف الظاهر فكيف تقييده بالامكان ثم تقييده بمع وجود العلة التامة قوله
تم الامر يعني تم امر الدليل وهو كونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا اما
الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان
مع وجود العلة التامة قوله فيلزم ان يكون اي اذا كان كلمة لو لا يفيد الا الدلالة على
ان انتفاء الثاني لانتفاء الاول في جميع الزمان الماضي يلزم ان يكون كلا الانتفائين
الماضيين اعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد امرين مقدرين معلومين لكل مع لكن
قصد بادخال لو عليهما تعليل الثاني بالاول كما ان قولك لو جئتني لاكرمتك يدل على ان كلا
الامرين معلوم الانتفاء عند السامع لكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصود
من الاستدلال المقرر عند السامع والآية لا يفيده فلا يكون استدلالا قوله ولو سلم الدلالة
يعني لو سلم دلالة الآية على ان انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه

ثم المقصد ايضا اعني اثبات وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا ثبت انتفاء
التعدد في الزمان الماضي يكون ما جاء به التعدد في الحال او الاستقبال حادثا والحادث لا يكون
الها فيكون الصانع واحدا قوله قدماء المتكلمين يعني ان ما وقع في كلام البعض من الحكم بترادف
الواجب والقديم مستقيم بان المراد به الترادف في الصدق دون ما هو المشهور من الاتحاد في المفهوم
قدماء المتكلمين قد يريدون بالترادف التساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ ابو المعين ان
الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة وما قيل انه يحتمل
ان يكون لكل منهما او لاحدهما معنيان احدهما مشترك بينهما والآخران متغايران فالمراد
باعتبار الشركة وعدمه باعتبار المتغايرين فالتغاير ليس على ما ينبغي فمجرد احتمال ذلك ليس بمبادرة
ولا في عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة قوله يرد على ظاهره اي يرد على ما هو
المفهوم من ظاهر هذا التصحيح من ان وجود الصفات كوجوب الواجب مقتضى ذاتها من غير
احتياج الى شيء ان كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها قوله
ويمكن تأويله اي تأويل التصحيح المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة
لذات الواجب وذلك بمعنى ان ذاته كافية في اقتضائها من غير احتياج الى الغير ولا شك
ان الواجب الذاتي بهذا المعنى اعني عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي احتياجها الى موصوفها
ثم لا يرد ما ذكره هذا الفاضل مما نقل عنه لكن يرد عليه باطلة لان معنى كون الشيء موجودا بذاته ان
لا يحتاج الى الغير في وجوده اصلا لا بمعنى عدم الاحتياج الى شيء اصلا فيكون الصفات
واجبة لانها ليست غير الذات انتهى وانت خبير بان هذا التأويل مع عدم تماميته في نفسه
لم يدفع القول بان الايجاب ليس نقصا في صفاته وبان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث
دون الامكان انما هو في غير الصفات وبان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان ما عدا

من غير احتياجها الى الغير وما له الى انه لو وجب في حقها ذلك لزم كونها محل الحوادث

بالقصد والاختيار ومع ذلك تخصيص الاحكام العقلية مع عدم تحمل العبارة له لان الضمير في قوله
لذاته راجع الى الموصوف اي الواجب كما ان ضمير عليه بجعله واجبا لذاته كذلك فحمل الصفات
عليه بجعلها واجبة لذواتها بلا تفاوت لا يطابقه الاستدلال المذكور فان قوله لكان جائزا
للعدم في نفسه انما يقابل الواجب بهذا المعنى قوله هذا دليل آه يعني ان قولهم ان المحدث ما يتعلق وجوده
بايجاد شيء آخر دليل على ان الصفات القديمة لا يتعلق وجودها بايجاد شيء لعدم كونها محدثة
وهذه جهالة بينة فان بديهة العقل حاكمة بان الصفات محتاجة في وجودها بايجاد شيء لعدم
لا موصوفها فان قلت ما يحكم به الضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى
ايجاده واللازم كون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلنا ليس المراد بالايجاد هنا الاخراج
من العدم الى الوجود فانه غير لازم من الاحتياج الى المخصص بل مدخلية شيء في وجوده واحتياجه اليه
اقتضاء للوجود ولا شك ان وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصوف وجودها وهذا
يرد على هذا الاستدلال بحث قوي وهو ان الاحتياج الى المخصص لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق
العدم عليه الذي ينافي القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء
بطريق الايجاب وما ذكروا من ان كل ما هو محتاج في وجوده الى شيء فهو مسبوق الى العدم ليس
بصحيح على الاطلاق بل فيما اذا كان صادرا عنه بالاختيار والتمسك بان كل ما هو محتاج في وجوده الى شيء
لا المحدث محدث لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المخصص امرا قديما ازليا قال بعض الفضلاء الجهالة
البينة انما يلزم اذا كان محمولا على ظاهره مع انا اذا كان محمولا على ان الدليل المذكور يكون المراد به
لو لم يكن واجبا لذاته اي لذات الواجب لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق فيكون محدثا
اذ لا نعني بالمحدث الا ما يكون محتاجا في وجوده الى ايجاد شيء آخر مغاير له والصفات ليس غير الذات
فلا يكون محدثة فلا يلزم الجهالة البينة اذ لا يلزم منه ان لا يتعلق وجودها بايجاد شيء اصلا م

انتهى

انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا التوجيه مع وروده الاعتراض السابق عليه يستلزم استدراك قوله والا لكان جائز
العدم في نفسه بل ينافي منه من مطارح الاركيب قوله وان قالوا آه يعني ان قالوا في دفع الجهالة المذكورة
لان المراد بقولنا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو ما لا يكون محتاجا الى الغير اصلا
فالصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها فيكون ذلك
في كون وجودها متعلقا بايجاد شيء فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه لا يثبت حكمهم بكون الصفات واجبة
بالذات لعدم كونها قديمة بالذات قوله واما الاعراض آه يعني واما ما قالوا من ان الاعراض غير باقية
لان بقاءها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فلان بقاءها غير لازم لانفكاكه عنها في حال الحدوث فانها في اول
زمان الحدوث موجودة وليست بباقية ضرورة ان البقاء انما يحصل في الزمان الثاني لانها عبارة
عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على ما يجيء شرطه قوله لكن يرد ان البقاء آه يعني يرد على القول
بان بقاء الصفة نفسها انه ان اريد بكونه نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساده لان
البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء الصفة نفسها انه ان اريد بكونه نفسها الاتحاد في المفهوم
فذلك مما لا يخفى فساده لان البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون
نفس المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصفة الباقي يقتضي زيادة البقاء كما لم
يقتضي زيادة العلم وان اريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى انه ليس في الخارج امر الصفة
بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني فلا شك في صحته لكن لم يجوز
والنفي البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم يقولوا بان الاعراض باقية ببقاء هو نفسها بمعنى
انه ليس في الخارج الا الاعراض وليس البقاء امرا موجودا في الخارج زائدا عليها كما قيل في طول
السواد في الجسم بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني حتى لا يلزم
القول بتجدد الاعراض في كل زمان الذي هو مصادم لمشاهدة الحس وكونه منفكا عن البقاء

حال الحدوث وحصول الاتصاف به بعده انما يفيد الزيادة في العقل لا في الوجود الخارجي بان
يكون للاعراض وجود فيه لبقاء وجود آخر فيه ايضا فان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها موجودة
في الخارج لجواز ان يتجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج كمعية الباري تعالى مع
الحوادث فانه متصف بها مع عدم كونها موجودة في الخارج والا لزم ان يكون محل الحوادث تامل
فانه دقيق قوله ما يسمى في التكوين حيث قال ان التكوين والايجاد ونحو ذلك فهو اعتباري يحصل
من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج قوله يعني ان تصور الواجب يعني
قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع ما سواه فاذا تصور بعنوان انه محدث لجميع ما سواه على النمط
البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة له بالبديهة فان كون الاثر على النمط
البديع يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالما وقادرا يدل على الحيوة
فلا يرد ما يقال ان احداث العالم على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة
اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان يحدثه بواسطة مختار صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد
وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير شعور كحركة
المرتعش فيكون ذلك الواسطة مريدا عالما حيا دون الواجب لان الايجاب بلا قصد لا يدل
على ثبوت العلم ولا على غيره كما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة
كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا يدل على نفي الصفات
المذكورة ولذا اثبتوها وقالوا انها عين الذات قوله لان ذلك الخ متعلق بقوله لا يرد ما يقال
لان ذلك الوسط من جملة العالم ضرورة كونه ما سوى الله تعالى اذ لا يجوز ان يكون صفة
من صفاته فيكون حادثا لحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يصدر عن القديم بالايجاب

عني المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس هنا الا الفاعل والمفعول واما المتأثر فيعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك منه

لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا قوله ولا يخفى يعني ان هذا الجواب انما يتم اذا بين ان
جميع ما سوى الله تعالى حادث ولم يصرح ببيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكن
بين ولم يبين فيما سبق فيجوز ان يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث
كالمجردات مثلا صادرا عنه بطريق الايجاب يحصل ايجاد العالم بتوسطه قوله ثم ان اعتباره
يعني انما اعتبر الشارح النمط البديع والنظام المحكم لان له مدخلا في بديهة العقل والا فيمكن ان
يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا وثبوت
القدرة والاختيار على العلم فان صدور العالم بفعل ما يقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم و
ثبوتهما على ثبوت الحيوة اذ لا نعني بالحيوة الا صفة توجب صحة العلم والقدرة قوله فكلام الشارح
يعني ان كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع و
البصر قوله وكلام الشارح يعني ان كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب بالعنوان المذكور يوجب
ثبوت السمع والبصر ايضا لكن فيه تامل اذ لا دلالة للاحداث على وجه الاتقان عليهما اذ يكفي
في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات واجيب بان المقصود بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات
اذ المقصود هنا بيان جريان هذه الصفات عليه تعالى واما ان مباديها موجودة خارجية متغايرة
متمايزة فذلك مطلب آخر يجيء بعد هذا في قوله وله صفات ازلية وهي العلم الخ قوله دل على ان كلام
المحشي يدل على ان هذا المنع ليس مندرجا في كلام الشارح وليس كذلك فان المنع ما يقابل الذات
لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا مبني على ان بقاء الشيء امر موجود زائد على وجوده
في قوله والحق ان البقاء الخ اشارة الى ابطال المتمسكين اذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على انه
امر عدمي ليس بموجود وكذا حقيقة الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه هو الوجود
ولكن العقل باعتبار نسبته الى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء اللهم الا ان يقال مقصوده تصحيح

ما علم ضمنا في كلام الشارح قوله يعني ان تفسير القيام آه يعني في قوله كما في صفات الباري اشارة
الى ان تفسير الكلام بالتبعية في التحيز غير جار في قيام صفات الواجب بذاته لعدم كونه متحيزا ودفع
هذا بان عدم جريانه لا يضر لانه تعريف القيام الاعراض والصفات ليست باعراض قوله
هذا رد اجمالي اي نقض اجمالي للدليل الذي اورده على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان
دليلكم بجميع مقدماته ليس بصحيح لانه يستلزم الحكم في نفسه الضرورة قوله لان الحس بما جعلوا نقل
عنه محصله انه كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند العقل كان الحكم ببقاء
الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم موجود في الاعراض والاجسام ولا
تفرقة بينهما حتى يجعل احدهما باقيا والآخر غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين انتهى كلامه
اقول يمكن بيان التفرقة بان عدم البقاء للاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط
التكاليف والقصاص في الجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اول بعد تجددها فلذا جعل الامر ب
الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بديهة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام
الحس والحس لا يميز في الامثال كما في المتن قوله فيلزم ان يكون اي فلو كان الواجب جوهرا يلزم ان
يزيد وجوده اي يكون علاوة ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع ان وجود
الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد في الواجب ايضا وما هو عينه هو
وجوده الخاص قوله للقطع بتغاير المفهومات فان الله تعالى علم بالجزئي الحقيقي والواجب معناه ما يكون
وجوده من ذاته والقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم قوله وايضا اي وايضا يرد انا لا نم ان الاذن
بالشيء اذن بمرادفه ولازمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم موهمين للنقص و
لا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام النقص بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهام النقص فالتوقف
واجب احتياطا لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ الاشعري ومتابعيه اعلم انه لا كلام في

جواز اطلاق اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات
والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه بصفة وجودية او سلبية
جاز ان يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك اذن الشرع اولا وكذا
الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا
توقيف قوله وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا
عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد
من الاستناد الى اذن الشرع كذا في شرح المواقف قوله ولا شك في جوازه وكذا في جواز اطلاق
الجواد عليه تعالى وعدم اطلاق جواز السخي الذي يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه تعالى وعدم جواز
اطلاق العارف والفقيه الى قوله والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقه
فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل والعلم المانع من الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ
من العقال وانما يتصور فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي والفطانة سرعة الادراك فيكون مسبوقة
بالجهل قوله وقيل الطبيب اي قيل في بيان وجه النظر انا لا نم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه
فان الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق الشافي قوله لكن يعتبر في التجزي كما يشعر به لفظ التجزي
فان معناه قسمة الشيء الى اجزائه قال بعض الفضلاء وذلك معتبر في الانحلال ايضا وهو عبارة عن
بطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعيض والتجزي فانه يعم مطلق الانقسام انتهى ولا يخفى
انه يلزم على هذا ان يكون ذلك معتبرا في التجزي والتبعيض ايضا على ما فسرهما انه لا اعتبار
الانحلال فيهما حيث قال وباعتبار انحلاله اليهما متبعضا ومتجزيا قوله لان معنى ما هو تعليل لقوله
اي مجانسة الاشياء يعني انما فسرنا المماثلة بالمجانسة لان معنى ما السؤال عن الجنس فمعنى ما هو
المنسوب للما الحقيقي ما يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى فلا يوصف بان له جنس ولا يقع انه

كالشيء الشامل للاشياء قوله صرح به السكاكي في شرح السكاكي وغيره بان ما سؤال عن الجنس حيث قال
في المفتاح واما ما فللسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي الاجناس عندك وجوابه انسان او
فرس او علم وكذلك تقول ما الكلمة واما الاسم واما الفعل واما الحرف وما الكلام قوله وهذا هو
المعنى الذي تفطن منه اي انما حمل كلمة ما على معنى اي جنس من الاجناس مع ان لها معان اخر
ايضا مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشيء على ما ذكره السيد السند الشريف في شرح المفتاح في بيان
قوله تعالى وما رب العالمين فقال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان
يكون فرعون قد سال بما عن خصوصية ذاته تعالى لانه تعالى اي شيء على الاطلاق تعينت حقيقته
الى مت ماهي واجاب موسى عم بالوصف تنبيها على ان خصوصية تلك الحقيقة محجوبة عن عقول
البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال ويسال عن الوصف تقول ما زيد
وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي تفطن منه لاستلزامه التركيب المنافي للوجوب واما السؤال
عن الحقيقة الخصوصية والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين
وانما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك في الجملة حيث لا يوصف الواجب
عندهم بالحقيقة والاوصاف المغايرة لوجوده فان الواجب عندهم هو الوجود المجرد وفسر
الفاضل الجلبي قوله مثل السؤال بالحقيقة عن الحقيقة النوعية ويكون المراد انه ليس معنى المغاير
الادل بل هو وانما فسر لان المراد بالجنس اللغوي قوله لكن يرد آه يعني يرد ان هذا التقريب
ليس بتام لان المعترض الماتن المموه باي جنس من الاجناس هو الجنس اللغوي بمعنى الامر الشامل
لا الجنس المنطقي المقول على مختلفين بالحقائق على ما يدل عليه ما نقل عن المفتاح والجنس اللغوي
اعم لشموله الحقيقة النوعية ايضا فانهم يعدون البشر جنسا واذا كان المعترض الى ان
الجنس اللغوي ان ما للانواع الحقيقية النوعية ايضا على ما يدل عليه ما نقل عنه فلا يلزم من

التصافه بالجنسية اللغوية التركيب في ذاته لجواز ان يكون له تعالى حقيقة نوعية بسيطة ولا يكون
لها فصل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية فلا بد من تعيين تميزه عما يشاركه فيلزم
التركيب في هويته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز قلت يجوز ان يكون ذلك التعيين امرا
عدميا او خارجا عن هويته وفيه تامل وقد اجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالجنسية
الجنسية بالمعنى العرفي اي الدخول في الجنس اللغوي تحت ما ذكر والقرينة قوله يوجب التمايز
بفصول متعددة واما قوله لان معنى ما هو آه فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي واللغوي
الا ترى ان هذا المعنى مراد ويؤيده ايضا ما سياتي من قوله ولا بما له شيء قوله يعني ان البعد
يعني ان كلمة او ليست للشك المنافي للتعريف بل للتقسيم المحدود فالحاصل ان البعد امتداد وله
نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمي والثاني الامتداد المجرد من المادة القائم بنفسه بحيث
لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذان النوعان عند من يقول بوجود الخلاء اي البعد المجرد والذي يشغله
الجسم والخلاء وانما كان الخلاء قد يطلق على المكان الخالي عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا المعنى ايضا كما
وقع في عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو السطح
الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي النافين لوجود البعد المجرد فللبعد النوع الاول
فقط اعني الامتداد القائم بالجسم قوله وهذا التعريف آه يعني ان تعريف البعد بالامتداد
القائم بالجسم او بنفسه انما هو البعد الموجود الذي اثبته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار او
القيام انما يتصور فيه اما تعريف البعد بامتداد موهوم مفروض في الجسم او في نفسه سابقا لان يشغله
الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم قوله وهذا مبني على وجود يعني لزوم قدم الحيز انما هو عند من يقول
بوجود الحيز كما هو مذهب بعض الحكماء لا يسبق من ان القدم والحدوث انما يكونان من صفات
الموجود واما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه فلا

ثم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقيا ولو ايده بالقوم بهنا كونه في الازل فاستحالة ازليته
المعدوم ثم كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية قال الفاضل المحشي اراد وتقدم الجزء ازلية
وهذا الفعال عند المتكلمين او يلزم في حقه تعالى اذ يلزم ان يكون للحيز وضع معين يلي
ينار اليه بالاشارة الحسية والمكان امرا وهميا وان يكون الواجب محتاجا الى ذلك
الامر الوهمي في الازل وكل ذلك ممتنع عليه تعالى واراد بتقدم الجزء قدم التحيز وهو ممنوع عند المتكلمين اذ
يلزم ان يكون تتالي الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الى غير المتناهية و
يبطله برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انا لا نسلم لزوم الوضع الذي يشار اليه بالاشارة
الحسية انما ذلك في تحيز الاجسام وان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافي وجوده لجواز ان يكون
مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفي وان يقال انه
ليس بمتحيز والا لزم احتياجه الى الحيز وهو ينافي الوجوب وانا لا نسلم انه يلزم تتالي الاكوان الغير
المتناهية لجواز ان يكون له كون واحد في ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد انما يلزم
لو كان كونه من قبيل الاعراض الحادثة لا يبقى زمانين قوله والاكوان عرض على المرضي من
المتكلمين وان انكره الاعراض النسبية بعض الائمة قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق قوله وهذا الترديد دفع لما يتوهم من ان الترديد المذكور قبيح اذ لا يتصور
زيادة الشيء على غيره او نقصانه في جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان
هذا الترديد لاظهار بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليها احد اولا فيقال انه
تريد بالنسبة الى المعنى اللغوي للجزء اذ هم يطلقونه على الزائد وان قيل تقريبة زيد فالدار وعلى
الكرسي قوله ثم ان هذا الدليل اي على وجه ورده الشارح مبني على تناهي الابعاد وانا قلنا ذلك لانه
قربانه اما ان ينقص من الحيز فيكون متناهيا او يساويه او يزيد عليه فيكون متحيزا الا يكون

جسما عليه كما لا يخفى وقيل ان الدليل المذكور مبني ايضا على انه تعالى ليس جزء لا يتجزى لانه تعالى لا تركب
عن غيره ولانه احقر الاشياء وهو اخس والا فيجوز ان يكون ناقصا من الحيز ولا يكون متناهيا
اذ التناهي من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له قوله وجه ضعفه حاصله منع الملازمة يعني
لا نسلم لو اتصف اجزاؤه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة
وامثالهما لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكره وبعضهم الافاضل بين وجه ضعفه
بمنع الملازمة الثانية يعني لا نسلم انه لو لم يتصف اجزاؤه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب
وحدوثه انما يلزم لو لم يتصف المجموع ايضا وفيه ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء
يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه اقول كون عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصانا بالنسبة
الى الجزء لابد له من دليل وعلى تقدير التسليم ثبوت ان نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على
ما اشتهر من ان النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد
كل نقصان لكن لم يقم عليه دليل يعتد به قوله ويرد عليه اثبات الملازمة يعني ان المراد
بصفات الكمال جميعها على ان يكون الاضافة للاستغراق ولا شك ان الاتصاف بجميع
صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو اصل
بالنسبة اليها فان قيل هذا لا يكون الشرطية الثانية صحيحة الخ قوله لو لم يتصف بصفات
الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفا بالوجوب يلزم النقص والحدوث لان رفع الايجاب
الكلي يستلزم السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحدوث لجواز ان
يكون متصفا بالوجوب قلت في يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء
هذا مبني على ما قيل من انه اذا لم يكن متصفا بجميع صفات الكمال لا يكون واجبا لان الوجوب
معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فيكون حادثا لانه يكون ممكنا وكل ممكن حادث وقد

دفت ما فيه أتى قوله وايضا صفة الكمال لوجه آخر لاثبات للازمة يعني ان صفات الكمال العلم
التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق العلم والقدرة مثلا وهى لا توجد الا في الوجب
قوله يريد ان هذا التصريح يعني مقصد الشارح من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب الهداية في
كتابه ان قراءة صيغة الظن او تصريح القوم ان قراءة على صفة الكمال كما بالمماثلة انما يثبت
بالاشتراك من جميع الوجوه تناقض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على
ان الاشتراك بين الشيئين في بعض الوجوه يقتضي قوله كافٍ في المماثلة ووجه التوفيق
ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه فيما به المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثل
بوجه من الوجوه المبالغة في نفي المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فيكون قوله
وقد صرح بيانا وتاييدا لقوله لا يماثل وجها اصلا واما التصريح بانه انما يثبت بالاشتراك
في جميع الاوصاف قوله يرد عليه انه لو ناه يعني ان الظان المراد بالشيء الموجود على ما هو المتعارف
في جميع يرد عليه انا لا نسلم انه لو خرج عن علمه شيء يلزم النقص والافتقار لجواز ان يكون بعض
الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونها قابلة له كذات الواجب مثلا عند من يقول
بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة
لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار كما حرر اندفع
ما قال الفاضل الجلبي يرد عليه ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشيء
عندنا الموجود ولا ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات صادرة عنه بطريق
الاختيار والايجاب بالاختيار يستدعي العلم الا بقي بالضرورة فلا ينتقض بالحادث التي
اورده المحشي لان علما يوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم الا بقي
بالامور الموجودة التي تتعلق بها القدرة اعني الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل

المعلوم

والمعنى فقد يكون
لاثبات المماثلة

الشئ في عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لم يرد ما ذكر كما لا يخفى لكن لا
يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل في الممكن
وليس مما يصح تعلق العلم به عندهم ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن
اداء المقصد بالنسبة الى العلم ان حمل الشيء على الموجود او الممكن لان دائرة العلم
اوسع مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم ان يكون الممتنعات متعلق القدرة ايضا ان
اريد ما يصح ان يعلم قوله لا يعلم الجزئيات المادية لو ادكانت متغيرة اولا كالاجرام
الفلكية من حيث انها جزئيات [illegible] من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها
على الوجه المذكور لا يمكن الا بالآلات الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث
هي كليات وبعلم ما نحوه من الحركة على ما موضان لكل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم
المنجم بان في ساعة كذا خسوف فانه قد علم الخسوف الجزئي لا على وجه الجزئي لان ما علمه لا
يمنع العقل بمجرد تصوره من حمله على خسوفات متعددة والكاشف الجزئي لا يصدق الا على ذلك
الخسوف وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده في حين مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم
الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس لفقدان الآلة فلا يعزب عن علمه مثقال
ذرة لا في الارض ولا في السماء لكن علمه بها لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من
وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلومة له تعالى عن ذلك بل ما ندركه
نحن بالاحساس والتخيل يدركه هو على وجه التعقل فلا خلل في طريق الادراك لا في المدرك هذا
كما افاده والعلامة الدواني في تحقيقه واليه اشار المحقق في شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم
انه لا يعلم الجزئيات الا على الوجه الكلي واما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث انها جزئيات
ودونه بعض الا ان فسر بان معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الازمنة فانها

ومماثلة

[illegible]

واقعة الآن او غدا او امس فانه لو كان عالما كذلك فاما ان يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من
صفة الى صفة واما لم يتغير فيلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا يدخل الزمان بحسب الاوصاف الثلثة وبهذا العلم
يكون مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة
على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة
على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة في
الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى كل في وقته وليس فيه كان وكائن وسيكون بل هي دائمة
حاضرة عنده في اوقاتها بلا تغير اصلا فمعنى هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات المادية اي على ان
علمه تعالى ليس زمانيا هذا لكن قال الامام ان العاقل لا يتوهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت
متغيرة او لا بل يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني الافتقار الى الالة الجسمانية وباطلية ليس مرادهم
ما توهم البعض من علمه تعالى محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وذواتها هذا خلاصة
الكلام الملتقطة من فوايد علماء الكلام قوله المنافي للايجاب هو القدرة يعني ان القدرة بمعنى
الاستطاعة للفعل والترك اي يصح منه الايجاد وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك
عنه والى هذا ذهب المليون وهو مناف للايجاب واما بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهذا المعنى
متفق عليه بين الفريقين لان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازم لذاته
كلزوم العلم وساير الصفات الكمالية فيما يستحيل انه تركه لنقص يستحيل انفكاكه فمقدم الشرطية الاولى
واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع كذبها وهذا المعنى لا ينافي للايجاب فان دوام الفعل و
امتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته كما ان الى قتل ... دوام ... ايجابه
من ... بقصد الغير فيما ... تخلف ... انه يفعله باختياره وامتناع ترك ... بسبب كونه عالما [illegible]
لا ينافي الاختيار فافهم ذلك ... فانه ... قوله متفق عليه بين الفريقين قد يقال

الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافيهما

تدقيق كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث لان مشية الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى
بالاشياء على النظام الاكمل على ما صرح به في شرح المواقف في بحث ارادة الواجب تعالى فمعنى قولهم
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازما لذاته
كان طرف الفعل لازما لذاته وهذا معنى ان مقدم الشرطية لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد
فمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل ولما لم يكن تعلق القصد
لازما لذاته لم يكن شيء من الطرفين لازما لذاته وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون
الاتفاق من الفريقين الا في اللفظ قوله هذا انما يدل على زيادة يعني ان مدلول المشتق
الا المفهوم الحدثي الذي هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالمية والقادرية مثلا وصدق
المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحدثي ولا كلام في زيادته على ذات الواجب
انما الكلام والنزاع في زيادة حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى انه
على ان في حقنا انكشاف الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هي العلم
فهل في حق الواجب كذلك ام ذاته تعالى كاف في ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحت
ما يترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال في ساير الصفات ولا شك ان ثبوت المشتق لا يدل
على ذلك فمنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين حقيقة الشيء ومفهومه قوله ان اراد ثبوت آه
يعني ان اراد بان ثبوت المشتق للشيء يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق انه يقتضي ثبوت الماخذ في نفس
الخارج فثبت كون الصفات موجودة فلا نم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود
لا يقتضي وجود الوجوب والوجود اللذين هما ماخذاهما في الخارج لانهما امران اعتباريان
على ما هو الحق وان اراد انه يقتضي ثبوت الماخذ لموصوفه بمعنى ان صدق المشتق على الشيء يقتضي
ان يكون ذلك الشيء متصفا بماخذ الاشتقاق فمسلم لكن لا يتم غرضهم من اثبات وجود الصفات
لجواز ان يكون ذلك الماخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج
اجاب عنه بعض الفضلاء بان المراد هو الثاني والمقصود منه ان المعنى الذي دل على زيادته بكل

الالفاظ قايم بذاته تعالى لا كما زعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قايم بغيره واما ثبوته في نفسه فلكون
الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض ولما علم ثبوت ماخذ هذه الاوصاف
لموصوفه وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته مثل كون الضوء مضيا بذاته بحكم المقدمة السابقة
علم بالضرورة ثبوته في نفسه فكان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج اذ الوجود
الرابطي في الامور العينية فرع الوجود النفسي فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى كلامه وفيه ان كون
هذه الاوصاف من الامور العينية ممنوع غير مسلم عند الخصم قيل ان الترديد المذكور في كلام المحشي
قبيح اذ كلامه نص في الثاني لا يحتمل الاول اصلا وفيه انه انما تم لو كان الضمير المجرور في حقيقته
الرجوع الى الشي لكنه يحتمل الا يكون راجعا اليه وان يكون راجعا الى الشيء فيحتمل كلامه كلا الاحتمالين
كما لا يخفى **قوله** وقد زعموا آه تاييد لان غرضهم من ذلك اثبات كون الصفات موجودة **قوله**
لعل مرادهم يعني لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا علم له انه ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة
وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها يتميز الاشياء وينكشف عنده لا نفي العلم مطلقا حتى يكون
بمنزلة قولنا اسود لا سواد له فح يكون راجعا الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق مخصوص به
يصير العالم عالما والمعلوم معلوما **قوله** قلت بابابه قولهم يعني بناء على ان يكون المراد ما ذكرنا انهم
العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها صار العالم عالما والمعلوم معلوما
على ما قال في المواقف من ان العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو اثبتوا
العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لا نفس الاضافة
فعلم انهم ينفون العلم راسا ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات
يسمونه العالمية واعلم ان المراد بالعالمية هنا على ما نقلنا عن المواقف وصرح المحشي فيما
بعد حيث قال هو اضافة التميز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم
ولم ينكره احد اذ لو انكره لزم انكار كونه تعالى عالما واما العالمية التي هي حال فقد اثبتها
ابو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقالا انها صفة لذاته توجب ليست

ليست

ليست بموجودة ولا معدومة قايمة بموجود لها تعلق بالمعلومات وهي ليست بزايدة ههنا اذ هي ليست
اضافة بل ذات اضافة ولم يثبت احد سواهما وبما ذكر ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي ههنا فانه
مبني على عدم الفرق بين المعنيين فانظر فيه وقيل في توجيهه ان اثبات العالمية بالمعنى الذي ذكر لان العالمية
ايضا ليست صفة حقيقية فلو كان المراد من قولهم لا علم له نفي كون العلم صفة حقيقية له فالعالمية ايضا كذلك فلا وجه
لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساويان في الاقدام في ذلك تامل فهذا ما صنع ودفع الايراد
قوله وكذا قولهم عالم بالذات يعني بناء على ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظاهر وقولهم علمه عين ذاته وعالميته زايدة
حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص زايدة على ذاته اذ لو كان المراد به ليس
امرا حقيقيا زايدا على ذاته في الخارج فالعالمية ايضا كذلك فلا وجه لجعلها زايدة فعلم انهم ينفون
العلم مطلقا ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى **قوله** فتامل لعله اشارة الى ان صدور الافعال المتقنة يقتضي
وجود صفة العلم التي هي مبدء الانكشاف والتميز تامل اذ الصدور محكما وطبق الاتقان انما يدل على ان
فاعلها متصف بالاضافة التي هي التميز والانكشاف وهي التي تسميها المعتزلة عالمية واما اتصاف
فاعلها بصفة اخرى هي مبدء لتلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب المواقف انه لا حجة على ثبوت امر
سوى الاضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال المحقق الدواني في شرح العقايد العضدية علم
ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الفريقين وقد سمعت
عن بعض الاصفيا انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها لا يدرك الا بالكشف ومن
اسند الى الكشف فانما يريد له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب الفطرة الفكرية ولا ارى باسا
في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة **قوله** لهم ان يقولوا ان القائلين بعينية الصفات
ان يقولوا اتحاد المفهومين كمفهوم العلم والقدرة مثلا محال وهو ليس بلازم اذ لا نقول ان كونه
قادرا عين كونه عالما بل نقول ان ما صدق عليه القدرة من ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم
فاللازم اتحاد الذاتين وهو ليس بمحال اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة
قوله لهم ان يقولوا يعني لهم ان يقولوا ان ما صدق عليه العلم وكذا ساير الصفات في

شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف ما يصدق عليه العلم في شأننا فانه غير قائم بذاته لكونه
مغاير الذوات وكذا ان يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاتها وبعضها بغيره بان يكون مقولا
بالتشكيك **قوله** اقتصر على الاول أي بيان المغايرة من الذات والصفات حيث قال لا
والاخير ولم يقل ولا بين متغايرة **قوله** لكن اشار آه يعني اشار المص بنفي الذات والصفات
القديمة بنفي التغاير بينهما الى ان التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير
فعلم الجواب من [illegible] لزوم تعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليس مغايرة بعضها مع بعض
كما انها ليست مغايرة للذات والفاضل المحشي قال اي اشار بقوله فلا يلزم تكثر
القدماء وهو خبط اذ ليس في كلام المص قوله فلا يلزم تكثر القدماء وحمله على قول الشارح
قوله ولان الغرض الاصلي عطف على قوله لان الجواب التام اي انما قال اشار لان المقصود الاصلي
بيان حكم الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لا هو في الجواب بل هو تتميم بنفي المغايرة **قوله**
ولك ان تحمل كلام المص يعني ان الشارح حمل كلام المص على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا تكثر
القدماء فورد عليه الاعتراض الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع آه ولك ان تحمل كلامه
على انه لا يلزم قدم غير الله تعالى وان كان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاته التوحيد
لان المنافي له تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم فيكون عين ما ذكره الشارح بقوله
والاولى ان يقال المستحيل آه ولا يرد السؤال الذي ذكره بقوله لقائل ان يقول
لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقا كما لا يخفى وهذا الحمل موافق
لما قاله بعض المحققين ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة
في تعدد الصفات القديمة كما قال الشارح في هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم **قوله**
وانما حمله الشارح اي انما حمل الشارح كلام المص على نفي التعدد دون نفي قدم الغير لان المشهور
بين القوم هو نفي التعدد مطلقا وفي قول الشارح والاولى دون ان يقول والصواب اشارة
الى ما ذكره المحشي **قوله** ان لزوم الكفر يعني كما ان التزام الكفر كفر كذلك لزوم

١١٠

كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشيء مع العلم به التزام **قوله** ولذا قال في المواقف
فان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على انه ان علم به يكفر **قوله** ولا شك ان
لزوم الداعية للاشتغال من اجلى البديهيات يعني انما نعم انهم لو قالوا بالاشتغال بالمعجزة واما
لو قالوا بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا فالمعتمد في تكفيرهم ما ذكره بقوله
وما من اله الا اله واحد يعني انهم انما كفروا لاثبات الالهة الثلثة لا لانهم اثبتوا القدماء الثلثة وصحح
انهم اثبتوا الالهة الثلثة اي الربة واستحقاق العبادة على ما صرح الشارح في بحث حذف المسند من شرح
التلخيص لا انهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلثة كيف وقد صرح في بيان
المواقف انه لا خلاف في مسئلة توحيد واجب الوجود الا للثنوية دون الوثنية اي النصارى
فما ذكره المحشي كانوا يقولون بالالهة و ذوات ثلثة محل بحث اذ الاشتراك في الالوهية بمعنى
استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات متغايرة لا حاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف في
تكفيرهم والصواب ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول النصارى
ثالث ثلثة انهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحيوة
وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور بقوله وجوابه مبني على هذا التفسير واما لو
فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلثة ان الله ثالث الالهة الثلثة السيد والمسيح ومريم لقوله تعالى
ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله فوجه تكفيرهم ظاهر لاشتراكه
عليه لقوله بذوات ثلثة **قوله** والعقبات ترتب الحكم على المشتق يدل على ان ماخذ الاشتقاق علة
لذلك الحكم كما في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان ترتب حكم القطع على السارق
والسارقة يدل على ان علة القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه فترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله
ثالث ثلثة يدل على ان علة كفرهم هو القول بانه ثالث ثلثة فان كان علة الحكم منحصرا في التزام
التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر **قوله** وعبارة المص الشارح انما نسبه الى
للزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزمهم ذلك **قوله** وبالاقانيم آه الاقنوم الاصل

انهم ستوا الثلثة

اقنوما انه رومية وقيل انها يونانية وكانهم سموا الامور الثلثة اصولا لانها صفات
منوط بها نظام العالم ووجوده او لانها اصول الالوهية قوله وقد يوجه بان آه فان في ترجيح الواحد
واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون
القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم اشهر وجه رجوع القدرة الى الحيوة ان الحيوة عبارة
عن صحة العلم لكن تخصيص الحيوة بالقدرة دون العلم جهالة اخرى والاولى ان يقال مر لميل منهم الى بعض
سوى العلم والحيوة قوله لكن لا يلايمه قولهم بالقدماء آه وكذا لا يلايمه انتقال اقنوم الكلمة الى عيسى لانه كان
عين الذات لا معنى لانتقاله قوله او لو قطع النظر عن الاتحاد فان رفع اسم الذات والوجود
والعلم والحيوة وان نظر الى اتحادها في الخارج فهو احد اعني الذات يمكن ان يقال قولهم
بالقدماء الثلثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد ولكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر
في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات قال الفاضل في تفسيره ويريدون بالاب الذات وبالابن
العلم وبروح القدس الحيوة قوله العدد وهو الكم الذي هو العرض يكمل لذاته ان يفرض فيه
فان كان بين اجزائه حد مشترك اي ذو وضع يكون بداية لاحدهما ونهاية للاخر
كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين اجزائه
حد فهو منفصل وهو العدد فانك اذا ابتدأت من العشرة الى السادس مثلا انتهى الى السبعة
وابتداؤه الاربعة من السابع لا من السادس ولا شك انه لا انفصال بين العشرة والواحد
فلا يكون عددا بل ليس كما اذ الواحد لا يقتضي اللاقسمة ولذا قالوا انه من قبيل الكيف على انه
يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين قوله ولذا فسره اي ولاجل
ان الواحد ليس بكم منفصل والعدد وهو الكم المنفصل فسر العدد بما هو نصف مجموع حاشيتيه
اي جانبيه احدهما جانب فوقه والاخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحت
والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التي هي مجموع جانبيه اعني الواحد والثلثة وقس على ذلك
قوله فكلام الشارح آه اي جعله للواحد من مراتب العدد اما مبني على هذا المذهب او على تغليب بعض

يعني

يعني اطلق اسم المراتب التي هي بعد الواحد على ما يشمله تغليبا للاكثر على الاقل قوله رد عليه
اي يرد على الشارح بعض المراتب جزم البعض انهم اتفقوا على ان جميع مراتب الاعداد انواع
متخالفة بالماهية مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة مثلا العشرة من عشر وحدات
لا خمسات ولا ستة واربعة ولا سبعة وثلثة الى غير ذلك لامكان تصور العشرة مع الغفلة
عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد منه وحداتها من غير شعور بخصوصيات
الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بالكنه وربما يستدل بان تركب العشرة
من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركبها من الثلثة والسبعة فان تركبت عن بعضها
لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت عن الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها
كاف في تقويمها فيستغني عما عداها اجاب بعض الفضلاء بان المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء
في عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزئية مبالغة وترويجا او من قبيل اجراء الكلام على متفاهم العرف
قوله وقد يجاب ايضا بمنع الملازمة آه لانا لا نسلم لزوم تعدد القدماء لان القديم ازلي قائم
بنفسه غير محتاج الى شيء والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا تكون قدماء
وان كانت ازلية والمراد بالازلي ما لا ابتداء لوجوده دون المعنى الاسمي اعني ما لا ابتداء له اصلا
قوله ولو سلم منع لبطلان اللازم آه اي لو سلم ان القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائما بنفسه
اولا فلا نسلم استحالته فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتي وهو عدم الاحتياج الى الغير
لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو ينافي التوحيد دون القدماء المطلقة اعني القديم
الذاتي والزماني المفسر بالكون مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته قوله
ولا يخفى انه لا يوافق لان القول بالقديم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرعة على كونه
موجبا بالذات قوله وقد سبق ما فيه اي قد سبق في الشرح ان القول بامكان الصفات مع قولهم
ان كل ممكن حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول بمخالفة هذه الكلية
اهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية

ولذا خصصه المحققون بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشرح اشعار بذلك
حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن آه قوله بقدم المشية قالوا المشية صفة واحدة
ازلية متناول جميع ما شاء الله تعالى لها من حيث انها تحدث والارادة حادثة متعددة
بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد قوله وفسروه بالقدرة على التكلم قالوا المنتظم
من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه
وانما كلامه قدرته تعالى على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما
بان كل ماله ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا
للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد قوله فالمعول المذكور
اي المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات غرضه اذ لو كان
ذهابهم الى نفي القدم لصعوبة المقام لوجب نفي قدم الصفات مطلقا لان الصعوبة في
اثبات البعض ايضا باق فعلم ان نفيهم قدمها ليس لصعوبة هذا المقام بل لامر آخر
وللفاضل الجلبي في تصحيح التفريع كلام لا يرتضي بسماعه الاذن الكريمة قوله قالوا
اي بينوا صحة التفسير المذكور بانه ماخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت ما في الدار غير زيد
فقد صدقت اذا لم يكن فيها شخص آخر مع انه ذو يد وقدرة فلو كان الجزء غير الكل و
الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب ان المراد بالغير في قولنا غير زيد
غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يغاير زيدا ثوبه وامتعة الدار وهو باطل قطعا
قوله سواء كان بحسب الوجود اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحيث يتصور وجود
احدهما آه بقوله اي يمكن الانفكاك بينهما يعني انما فسره به اشارة الى ان الانفكاك
اعم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر او بحسب الحيز
بان يتحيز احدهما في حيز لم يتحيز الآخر فيه لا ما يوهمه قوله يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر
من اختصاص امكان الانفكاك بحسب الوجود قوله فلا يرد النقض آه لانه وان لم يمكن الانفكاك
بينهما

الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافي القدم على ما مر لكنه يمكن الانفكاك بينهما
بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا لكونا متحيزين قال بعض الفضلاء وهذا النقض انما يرد
لو اريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ العدم ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى
اقول لا لو اريد الامكان الذاتي لزم ان يكون الصفات غير الذات لانه يمكن ان يتصور وجود
الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو اريد امكان الانفكاك
من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون البعض
بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة قوله لكن يرد الالهان المفروضان وكذا المجردان
المفروضان كالعقول والنفوس التي يثبتها الفلاسفة لانه لا يمكن الانفكاك بينهما في
الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم تحيزهما قوله فليتامل وجه التامل ان الالزام بالانفكاك
الانفكاك بحسب الوجود والنقضين المذكورين مندفعان لعدم تحققهما ومادة النقض يجب ان
تكون متحققة لان الناقض مدع لا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه مجرد الفرض
وما قاله الفاضل المحشي من ان النقض انما يرد بالممكن لا بالممتنع ولا شك ان تعدد الاله ممتنع
فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الى ذاتيهما
فليس بشيء لانه على تقدير تسليم كفاية امكان مادة النقض لا فرق في الالهين والجسمين القديمين
فان وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتيهما مع قطع النظر
عما سواهما كما لا يخفى قوله لما كان عدم الانفكاك اي ان الشارح لما كان بصدد بيان ان الصفات
لا تغاير الصفات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كما بين عدم الانفكاك
بحسب الوجود ليتم البيان الا انه تركه لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز لما كان ظاهرا ضرورة عدم كونهما
متحيزين قوله والا فمجرد او والحال انه يمكن عدم التعرض لكونه ظاهرا فمجرد عدم الانفكاك بحسب
الوجود غير كاف لانتقاضه بالجسمين القديمين على ما عرفت وقد عرفت ان مجرد عدم الانفكاك
بحسب الوجود غير كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشارح به
قوله

فانهم قالوا آه قال الآمدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هو نفسي
كالوجود ومنها ما هو غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا
ورازقا ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة
ونحو ذلك من صفات النفسية للذات بناء على ان المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما
بوجه وعدم [illegible] الصفات النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين
البعض الاخر او غيرها كذا في شرح المواقف وما ذكر ظهر لك ان ما قاله الفاضل المحشي الظاهر انهم لم
يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة لموصوفها كلام لا يعبأ به **قوله** وبهذا يظهر ان في عدم
قولهم بعدم مغايرة الصفات ظهر ان مستند الالزام السابق اعني انه يلزم في الوقوف اللغة ان في
الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة المحدثة ايضا لا يغاير
الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحيوة والمشية وغيرها
مع صدق ذلك الكلام **قوله** قد عرفت ان المراد يعني قد عرفت في الحاشية السابقة ان تفسير
الشيء قوله يمكن ان يتقرر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر بقوله اي يمكن الانفكاك اشارة
الى تعميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك في الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك
من الجانبين ولا النقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان ينفك الصانع عن العالم في الوجود
اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن الصانع في الحيز فان العالم متحيز في الحيز وليس
الصانع متحيزا فيه لاستحالة التحيز على ذاته تعالى وكذا لا يرد الاشكال بالعرض مع المحل اذ ينفك
المحل عن العرض في الوجود بان يعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الحيز فان
حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه فما قاله الفاضل الچلبي ان النقض بالعرض مع المحل باق
ليس بشيء منشاؤه قلة التدبر قال بعض الفضلاء ورد هذا الجواب بان هذا التقسيم على ما هو المقرر
المحقق عندهم من ان كلمة او في التعريف للتقسيم دون الترديد وحاصله ان المراد بها
ان قسما من المحدود حده هذا وقسما آخر حده هذا فالمعنى ان قسما من المتغايرين حده ما يمكن

لا يعرف أ موضع ما

الانفكاك

١١٤

الانفكاك من الجانبين في الوجود وقسما منهما الانفكاك في
على ما ارتضاه اقول هذا انما يرد ان لو كان التقسيم مستقرا ما يمكن من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال بل
في تعريف الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مقيد بقيد الوجود او الحيز حيث كلمة او وليس كذلك كيف وهو غير مذكور
قال اي يمكن الانفكاك بينهما في التعريف ان ما يمكن الانفكاك بينهما ان قيد كان من الانفكاك في
لا يتم الجواب المذكور ذكره بعض الفضلاء اخذ كلمة او في التعريف كما قال بعضهم الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما
في الوجود او في الحيز اذ لا يمكن التعميم ح لان كلمة او للتقسيم لا للترديد تأمل **قوله** نعم يرد
الاشكال اي يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو اريد الانفكاك من الجانبين على تعريف قال الغيران
ما يمكن انفكاكهما في عدم او حيز لعدم امكان انفكاك الصانع عن العالم في العدم لاستحالة عدمه تعالى
ولا في الحيز ايضا لامتناع تحيزه والكائن يمكن انفكاك العالم في العدم والحيز جميعا **قوله** ان
لعلهم آه يعني لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر وقائما بمحله او الا يكون
متقوما وحالا به فلا يكون الصفات متغايرة لامتناع ان لا يكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا عدم الصفات
بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بمحل البعض الآخر ولا الجزء بالنسبة الى
الكل لامتناع ان لا يكون الكل متقوما به ولا النقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع
ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع ان يكون الصانع محلا للعالم ولا بمحله او جزءا له وكذا لا يرد النقض
بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان يعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين **قوله**
قلت مبناه آه حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لا يدل على المعنى المذكور وهذا التفسير والتخصيص
مأخوذ من خارج لاخراج مواد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل لفظ عام وتعميم كل لفظ خاص
لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى **قوله** على انه يرد آه يرد مع كونه محالا بالنسبة الى
في نفسه لانه يرد عليه التشخص فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محال مع عدم جواز
ان لا يكون محله متقوما به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان لا يكون
قائمة بمحالها مع كونها مغايرة له بالاتفاق وانما قلنا على تقدير وجودها لان الاعراض

قوله على انه يرد

اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري ضرورة ان العرض لا يبقى زمانين وقيل في التوجيه
التشخص ان التشخص لا يجوز ان يكون قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه انه داخل في الاعراض
اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر هذا لكن رد على كلام المحشي ان مادة النقض لا بد ان تكون
لهم ان يقولوا ان التشخص من الاعراض اللازمة لا تكون مغايرة للمتشخص وعلى هذا لا يرد عليه
يعني انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الحكم بعدم المغايرة انما هو في الصفات اللازمة
على ما صرح به فيما سبق من نقل الآمدي بل القديمة على ما ذكره الشارح في هذا الاعتراض باعتبار كون القديمة
اخص من اللازم بحسب المفهوم والاتفاق بحيث الصدق متلازمان ضرورة انه لا لازم سوى صفات الواجب
بناء على تجدد الاعراض ولا وجه لذا يرد لانها بلزومها وقدمها يمتنع انفكاكها عن الذات
قال بعض الفضلاء المراد بالصفات الصفات المحدثة ولعل نظره على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة
لا يغاير الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه وفيه ان الشارح قد صرح في الدرس ان الكلام في الصفات القديمة
حيث قال بخلاف الصفات المحدثة فالمناسب ان يورد الاعتراض موافقا لما قرره اولا على انه ذكر عدم
مغايرة الصفات المحدثة ثم نقل من الشيخ الاشعري والنقل لا يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده
من تجدد الاعراض اذ يصح الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفة بحسب الحيز
قوله ومرادهم جواب سؤال تقريره ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالنسبة الى
ذاتها وان امتنع لزومها وقدمها على الانفكاك والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان
المراد بامكان الانفكاك جواز انفكاك كل منهما عن الآخر بلا مانع من جواز ذلك الانفكاك اعم من الامكان
الوقوعي وهو هنا منتف لان اللزوم والقدم مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي
قوله فعلى هذا اقول وان لم يكن مجرد الانفكاك كافيا في التغاير لزم ان لا يكون الذات
مغايرا للعرض اللازم واقول في جوابه ان المراد بالانفكاك ما هو اعم من ان يكون بحسب الوجود
او بحسب الحيز فافهم انتهى كلامه يعني ان العرض اللازم مغاير للمحل لتحقق الانفكاك بينهما
من جانب واحد في الحيز لان حيز المحل مغاير لحيز العرض كما لا يخفى قوله لان الكلمتين آه بيان

114

بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين يعني ان الكلام في التغاير بينهما
لا يكون الا موجودين فهذه قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين لان الكليين غير موجودين
في الخارج قوله وعدم تصور هذا العرض آه لان العرض الجزئي من جملة مشخصاته المحل الخاص فلا يمكن
تصوره من حيث كونه جزئيا بدون محله قوله وبه يظهر آه اي وبان اعتبار وصف الاضافة
يستلزم ان لا يكون بين العلة والمعلول تغاير يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور لان تصور العالم
بدون الصانع من حيث كونه معلولا له محال لانه يستلزم تصور احد المتضايفين بدون الآخر
والتصور بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايرا للعالم
لان وصف الاضافة معتبر على ما اعترف به الشارح بل اقول الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع
على تقدير ارادة صحة الانفكاك من الجانبين قد تم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما
مع عدم الآخر ولا يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات
بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب
على تقدير اختيار الشق الثاني الا ان عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله
بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن اداء المقصود موهمة بانه من تتمة الجواب السابق بل
على ما قلنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فصله عما قبله فان
قبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر رد للجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء
مع الكل فبما ذكرنا علمت انه لا يظهر من اعتبار وصف الاضافة خلل في قول الشارح والعالم
قد يتصور موجودا ثم يطلب آه لانه جواب مستقل لا دخل لاعتبار الاضافة فيه فتدبر
قال الفاضل المحشي انت خبير بان وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى الصانع
ان كان فرضيا تقديريا قبل اقامة البرهان فكان الكلام هنا مبنيا على جواز
تصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية
والمعلولية غير ظاهر بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية

ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق لا فرض فكان ابطال الشيء بها كر مبنيا على اعتبار
وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال اصلا قوله او ليس كثيرا ما يصدق
بوجود الكل ثم نطلب بالبرهان وجود الجزء لخفاء كونه جزءا فوصف الاضافة فيه فرض
قبل اقامة البرهان له فالفرق المذكور غير بين قوله رد عليه ان مجرد التغاير آه اجيب عنه
بان ما هو المعلوم من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم شرط لافادة الحمل وانه لا يفيد بدونه
لانه كاف فيه ويمكن ان يوجه معنى التغاير في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول امرا زائدا على ما
يفهم من الموضوع فالنقض بالمثال المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزءا من مفهوم الموضوع
تامل واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم لا يصح في العدميات
فقيل شرط الحمل الاتحاد ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكر
في حواشي شرح التجريد ان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف
كذا قيل قوله بدل ان النافي فيه انه تصحيف فضل وقع في عامة نسخ الحواشي
بدل ان النافي فعلى هذا قوله فضل بالضاد المعجمة ومعناه انه تصحيف فاضل اي زيادة
لا فائدة فيه ويؤيده ما نقل عن بعض ان الناسخ حيث قال لحا وقع في قوله تعالى
ان كل نفس لما عليها حافظ لان لما بمعنى الا للاستثناء لدخوله على الاسم تم كلامه وفي بعض
النسخ بدل لن النافي باللام المتصلة بالنون وقوله فصل بالصاد المهملة
فمعناه انه تصحيف وتغيير بسبب فصل لام عن النون وفي بعض النسخ تصحيف
محيل قوله او لا يمكن عطفه آه يشكل ان يقال انه معطوف على قوله لصار بحسب
المعنى اذ مآله لو كان الواحد غيرها يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة
بدونها او معطوف على مجموع كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون
المعنى لكان كون العشرة بدونه وكل ذلك تعسف وتكلف بعيد ويحتمل ان يقدر اي بتقدير ان
يقال لزم ان يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار وعلى تقدير

لزم الخلف

115

لزم الخلف فيه يكون معطوفا على قوله لانها تمام العشرة وح لا يرد النقض بالملازم لانه لا يصدق
عليه انه منه انتهى يعني انه وان يصدق على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق
عليه انه بعض من الملزوم فلا يرد النقض على الدليل قوله وينتقض الصانع [illegible]
محتاجا الى التكلف ينتقض باللازم فانه اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان الدليل
المذكور فيه بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه وانه مع
فيلزم ان لا يكون اللازم غيرا ويمكن ان يقرر بالنقض التفصيلي بان يقال لا نسلم انه لو
كان الواحد غير العشرة يلزم ان لا يكون العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم عندهم
مع انه لا يكون بدونه قوله لا يقتضي النفسية اي العينية حتى يلزم من مغايرته لمغايرته
لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على ان يكون الجزء عين
العشرة وعدم تحققها بدونه لاستلزام النفسية فلو كان مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه
بل يتم بمجرد بيان ان ليس العشرة مغايرة له سواء كانت نفسه او لا اذ يمكن ان يقال
انه من العشرة وهي لا يكون بدونها فلا يكون العشرة مغايرة له فلو كان الواحد مغايرا لها
يلزم مغايرته لنفسه لان المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره اقول فلو كان غيره يلزم ان
بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب ان يقال في توجيه النظر انه يكون
الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما قوله في الجملة
مغايرة ما فلا يلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرته مغايرتهما لنفسهما
قوله فان للعلم تعلقات في حاصله ان تعلقات علمه تعالى على نوعين تعلقات ازلية
من غير ان يكون مقيدة بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات
والمتجددات لكن تعلقاتها الازلية بالمتجددات باعتبار انها ستتجدد اي من غير ان
يكون مقيدة بالزمان بل بدل على وجه كلي كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة
على ما هو تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهي

متعلقاتها عن جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع وتعلقات
فيما لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها متجددة في زمان الحال او الاستقبال من هذه التعلقات
حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء كانت مجتمعة
او متعاقبة في الوجود ولان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير المتجددات حسب تجدد
الازمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة الى صفة على ما زعمت الفلاسفة
لان ذلك لا يوجب تغيرا في صفة العلم بل في تعلقاته التي هي امور اضافية ولا فساد — لا يوجب
هذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان علمه بالمتجددات بانها وجدت والعلم بانها
سيوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه بالمتجددات باعتبار
وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم
انه دخل الدار الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج
احدنا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل الآن لطريان الغفلة عن الاول والباري تعالى
ممتنع عليه الغفلة فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد وانما قال متناهية
بالفعل لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تنتهي الى حد لا يتصور
فوقه تعلق آخر لان متعلقاتها ايضا غير متناهية بهذا المعنى على ما مر في بحث ان مقدورات
الله تعالى غير متناهية وبما قررنا لك اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان المتجددات
سواء اخذت باعتبار انها ستتجدد او باعتبار انها وجدت الآن او بالفعل
متناهية ببرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم بها ايضا متناهية
سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة
غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان للعلم
تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من الازليات والمتجددات ليرد
بما ذكر بل معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات والمتجددات

والمتجددات ولا شك ان مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية كما لا يخفى **قوله**
بجعلها ممكن الوجود يعني ان القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن الوجود اي الصدور
من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التأثير والايجاد من الفاعل لا بمعنى انها تجعل
المقدورات ممكنة الوجود في نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة
الى ذاته امر ذاتي للممكن يطلب القدرة به يقال هذا مقدور لانه ممكن وذاك
ليس بمقدور لانه ممتنع او واجب فلا يصح ان يكون اثرا للقدرة وتحصيل
الكلام ان المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من اثبت التكوين صفة مغايرة
للقدرة والارادة وهم الحنفية ومنهم من نفاه فمن اثبت التكوين قال ان القدرة
صفة من شأنها صحة التأثير والايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذي تعلقت القدرة
في الازل وصح صدوره عنه اذا ترجح بتعلق الارادة احد جانبيه تعلق التكوين
بايجاده فوجد فيما لا يزال فتعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل
لان الممكنات التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والنافون للتكوين
قالوا ان القدرة صفة من شأنها الايجاد لا صحة الصدور فانها لازم لامكانها والارادة
لانه اذا كان الطرفان مستويين صلح كل منهما اثرا للفاعل فلا يحتاج صحة الصدور
الى المخصص انما المحتاج صدور احدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة
فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة — بعضهم
في الازل بايجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لا يزال
فالقدرة تعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى امر آخر
فعندهم يكون مقدورات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما وجد فيما لا يزال
غير متناه بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما لا يزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة
اذا رجح احد طرفي الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد فهذا التعلق

القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فبعض مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تناهي الموجودات
غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهي الى حد لا تتصور فوقه تعلق القدرة وهذا محصول كلام المحشي
والاولى ان نقول على مذهب نافي التكوين للقدرة تعلقان احدهما ازلي بصحة صدور الممكنات
عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تناهي الممكنات وتعلق ثان
حادث بها يوجد المقدور آه وهي التعلقات الحادثة بعد تعلق الارادة بترجيح احد جانبيه
وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها **قوله** فذكرها للتنبيه على ان الارادة
قبيل الاولى ح ذكرها مستقلا بالقدرة **قوله** ادعى صحة الاطلاق بعد ذكر القوة للتنبيه على انه
يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوي
المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قاله الفاضل المحشي ان كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل
على صحة اطلاق المشتق عليه تعالى فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي الا يرى ان
الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوي وغير ذلك عليه تعالى عنده
قوله وهما صفتان غير العلم اي هما صفتان زائدتان على الذات ينكشف بهما المسموعات
والمبصرات كما ينكشف لنا باحديهما تين الصفتين من غير ان يكون على سبيل الانطباع
او وصول الهواء مغايرتان للعلم فانا اذا علمنا علما تاما جليا بشيء ثم ابصرناه او سمعناه
نجد بالبديهة فرقا بين الحالتين ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد
العلم فيها فذلك الزائد هو الابصار او السمع **قوله** عند الاشاعرة والجمهور من المعتزلة والكرامية
قال في شرح المقاصد الا ان في ذلك ليس يلزم على قاعدة الشيخ الاشعري في ان كل حس
علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات
انتهى كلامه وانما اثبت صفتين زائدتين لان الدلائل الاحادية مملوءة به مع انه يمكن اتصافه
تعالى به فلا حاجة الى تأويله **قوله** وارجعهما غيرهم اي العلامة الكرامي والكعبي وابو الحسين
البصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سببا للانكشاف التام

الذي يكون لنا بعد استعمال تينك الحاستين وحاصل كلامهم ان للعلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات
تعلقين تعلقا ازليا ينكشفان انكشافا تاما شبيها بالانكشاف الذي يكون لنا بعد استعمال الحاستين
وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثهما ينكشف انكشافا جليا شبيها بالانكشاف التخيلي الذي
يكون لنا بعد استعمال الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر **قوله**
لا يرد ان العلم آه لان للعلم تعلقا ثانيا يحدث بحدوثهما **قوله** ومن تمسك به اي من تمسك
في اثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزمه ان يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى فرورة
ان العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها والذوق والشم واللمس
انما يكون بعد وجودها فيكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا ينحصر الصفات عنده
في السبع قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس
لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين الاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمنا
بهما وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على
حقيقتهما **قوله** عند من لا يقول بالتكوين اي بصفة عليحدة والا فلا يصح على مذهب من يقول
بالتكوين مطلقا بل على الاخيرين منهم كما مر آنفا **قوله** اعترض اه حاصله ان
الارادة التي ثبت بها التخصيص عند التعلق ان تساوت نسبتها الى التعلقين اي تعلق
الفعل والترك يحتاج الى مخصص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام الى
ذلك المخصص فيلزم التسلسل والدور وان لم يتساو بل رجحت نسبتها الى التعلق بجانب
واحد لذاته يلزم الايجاب وينفى الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي اثبته الشيخ
الاشعري ضرورة ان احد الطرفين لازم الارادة والارادة لازم الذات فيكون احد الطرفين
لازم الذات والكلام في ان المقدور ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متحققا لا في الكلام المذكور
ان الارادة او المخصص الآخر نوع خصوصية باحد التعلقين ولا ينتهي تلك الخصوصية
الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصية ما لم ينته

الى حد الوجوب لا يكون مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية اولى
بلا وجوب وكانت كافية في وقوعه فليفرض وقوعه بها في وقت العدم في وقت آخر فان
لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان لمرجح لا يكون تلك
الخصوصية كافية بل نقول اذا لم تكن الاولوية واصلة حد الوجوب يلزم ترجيح بلا مرجح
لان مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر فمع وجود الاولوية لاحد الطرفين
يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين
ولم يقولوا صفة ترجح احد المقدورين وقالوا ان المعلول ما لم يجب وجوده عن العلة لم يوجد
قوله لا يقال الارادة صفة آه جواب عن الاعتراض حاصله انا نختار الشق الاول ولا نلزم الاحتياج
الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شأنها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت تصحح صدور
الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى مخصص آخر فيجوز تخصيصها المساوي بلا مرجح
لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة نعم انا لا نمنع وجود الصفة التي من شأنها
صحة الفعل والترك من غير مخصص بل هو ممتنع لاستلزامه الترجيح الذي هو ترجيح احد
المتساويين بلا مرجح وقد اجيب عنه بان اللازم بان ترجيح احد المتساويين اي الجادة
من غير مرجح امر غير مستند الى الجادة وهو ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا
عن له طريقان متساويين فانه يختار احدهما من غير داع ويمشي عليه وكذا العطشان
اذا كان عنده قدحان مستويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده رغيفان
متساويان من جميع الوجوه اما المحال هو ترجح احد المتساويين اي وقوع احدهما من غير موقع
وموجد وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى واجيب ايضا بان هذا الجواب لا يجدي نفعا
لانه يجوز ان يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع في وقت معين هو القدرة
واستواء نسبتها الى الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح اذ المرجح الموجد
هو الذات وهو موجود والفرق بان كون القدرة مرجحة يستلزم الترجح دون الارادة مشكل عليه

١١٨

على انا نقول تفصيح الشريف في شرح المواقف في بحث الامكان ان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح
ولا تخلص عن هذا الايراد الا بان يقال ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص له
وهكذا الى لا نهاية والتعلقات امور اعتبارية لا تجري فيها براهين التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال وفيه تأمل
قوله تحقيقه ان حصول العلم غير الصفة التي ترجح احد المقدورين بالوقوع انه لو كان عينها فلا يخ
اما ان يكون العلم بمعنى حقيقة المقدور او العلم بوقوعه ووجوده في الخارج وكلاهما لا يصير مخصصا اما الاول
فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون مخصصا له واما الثاني
فلان العلم بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه ما يقع في الحال او في الاستقبال فان المعلوم هو الاصل
والعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان متقدما عليه او متأخرا عنه [illegible] الانفعال والصورة
والحكاية عن الشيء فرع ذلك الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء بتلك الحيثية التي تعلق به العلم لا يكون علما بل جهلا
واذا كان العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء ما يقع فلا يكون عين الارادة التي كون الشيء ما يقع فرع وتابع له
وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان كون العلم تصورا وتصديقا انما يتم في العلم الحصولي واما علم الله تعالى حضوري
اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ها هو قسمي العلم الحصولي عن الصورة الحاصلة بدون الحكم او مع الحكم بل العلم
بنفس حقيقة الشيء او العلم بوقوعه سواء كان حصوليا او حضوريا واندفع ايضا ما قيل انا لا نسلم ان التصديق
فرع الوقوع انما يكون كذلك لو كان الزمان الماضي معتبرا في القضية المصدق بها اما اذا كانت القضية ممكنة
عامة او مطلقة عامة او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا
التقدير لا يمكن فرعا للوقوع بمعنى تأخره عنه في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه من كونه ظلا
وحكاية عنها وهذا القدر كاف لعدم كونه مرجحا لوقوعه كما لا يخفى على ذوي الافهام بقي هنا بحث
وهو ما ذكره صاحب نقد المحصل ان هذا مخالف لما تقرر عندهم من ان علم الله تعالى بوقوعه يجب ان يتبع تأمل
قوله وبه يندفع قول الحكماء ان ما ذكرنا ان العلم بالوقوع سواء كان متقدما عليه او متأخرا اندفع ما
الحكماء ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالي الذي يكون مستفادا من الوجود الخارجي
كعلمنا بالسماء والارض دون الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي مستفادا كما يتصور اولا البناء ثم تحصيله

وعلم تعالى قبل الفعل اذ هو يعلم الاشياء كما هي قبل ان يوجد فلا يكون تابعا فهو الذي يكون
مرجحا لوقوع الاشياء في اوقاتها وانما قلنا انه مندفع لانهم ان ارادوا به انه ليس ظلا وحكاية عنه
فهو باطل وان ارادوا انه ليس تابعا في الوجود الخارجي والتحقق لانه متقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يضر بهذا
القدر مرجحا لوقوع المقدور كما لا يخفى قوله نعم يرد ان يقال يعني يرد ان يقال انه لا يلزم من عدم
كون العلم بنفس المقدور او العلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو
العلم بالمصلحة وهو ليس فرعا لوقوع الفعل اي يكون وقوع الفعل اصلا والعلم بما فيه من المصلحة
ظلا وحكاية عنه وهو ظاهر واجاب بعض العلماء بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا كان مراعاة
الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما هو في محله فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل ما لا مصلحة
فيه فلا يكون مخصصا تامل حتى ينكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال قوله ان قلت اه
لا يخفى ان هذا انما يرد ان لو فسر قوله ولا مغلوب اي لا يكون مضطرا في افعاله بل يكون افعاله
على نسق واحد واما لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في افعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة
في افعاله غير مختار فيها فحينئذ يكون معنى كونه تعالى مريدا انه ليس قاسرا في افعاله وليس ساهيا
فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعل باختياره فحينئذ يكون راجعا الى نفي كون الارادة صفة
زائدة على ذاته ولذا قال الشيخ في شرح المقاصد الاخصر فان هذا موافق للفلاسفة في كون الواجب
مريدا اي فاعلا [illegible] القصد والاختيار قوله ان قلت يلزم ان يكون الجماد مريدا لتعين السؤال
ان هذه السلوب متحققة في الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافيا في كونه تعالى مريدا
لزم ان يكون الجماد مريدا وحاصل جواب المحشي موافق لما هو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعني ان هذه
السلوب انما يكون ارادة في الواجب لا في غيره فلا يكون الجماد ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب
لا يستلزم كونه مريدا وقال بعض الفضلاء ان مقصود المعترض انه لو كفى مجرد ذلك في صحة اطلاق
المريد على الواجب يصح اطلاقه على الجماد لتحقق ما يوجب صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب
المحشي غير تام اقول هذا التقرير فاسد لانه لا يلزم تحقق ما يوجب صحة الاطلاق في الجماد

لان

١١٩

لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كون الشيء مطلقا كذلك
ما ليس بذلك قوله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب باراد الضمير الراجع الى الواجب تعالى والحاصل انه
ان اورد السؤال بان الجماد ايضا متصف بعدم الكره والسهو والمغلوبية فيلزم ان يكون مريدا فيكون
السؤال موجها ويجاب بالجواب المحشي وان اورد بان التعريف صادق على الجماد فيلزم ان يكون مريدا
فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة اخذ الواجب في التعريف فتدبر فانه دقيق قوله نعم يرد على تعريف
الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة انه لو كان مرجحة لتخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات
لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى قوله وان اريد ان اريد ان الفعل
يصدر عن الذات مع عدم كونه مكرها وساهيا ومغلوبا في ذلك فهو قول بان الواجب في افعاله
يكون الافعال متصفة ذاته من غير ان يكون توسط صفة بها يصح الفعل والترك قيل ان تسمية والارادة
بالسلوب المذكورة اثبت المشيئة فليس لها المرجحة قوله الملازمة مسلمة عندهم لان تخلف المراد
عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع
يسلمون الملازمة ولا يفرقون بين المشيئة والارادة ويقولون تخلف المراد جائز دون ما تعلق به المشيئة لعلمهم
يخصصون المشيئة بمشيئة التقدير قوله لان الكلام على التحقيق فان التحقيق ان كل ما اراد الله تعالى
فهو كائن ومراد له وان لم يكن مرضيا ومأمورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا عند اهل الحق والعلماء
ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وقوله تعالى ولو شاء لهداكم اجمعين وقوله عليه السلام ما شاء
الله كان وما لم يشأ لم يكن قوله وفيه قيل قائله مولانا زاده الشيخ الاخير للعقائد ان حاصل الدليل
انما يدل على ان المعنى بكونه المخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا المطلق العلم الشامل للتصور
والتصديق فان كل عاقل يصدر عنه الاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم
ان هذا الدليل غير تام في شأنه تعالى اذ لا يمكن ان يقال انه تعالى اخبر على العلم لانه يستلزم الجهل والكذب
وكلاهما محال على ذاته وقياس الغائب على الشاهد هنا على ما قال الامام الرازي من انه لما ثبت مغايرته للعلم
والتي هو كذلك في الغائب اذ لا تخلف فيهما حقيقة الخبر والاجماع غير مفيد في المطالب

التي يطلب فيها النقيض واجيب عنه بان الذي يصلح ان يكون مدلولا للكلام الاخباري هو العلم التصديقي
دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد لا يفيد الالزام
على الخصم لقولهم به وقد يقال المقصود ههنا مجرد تصوير الكلام النفسي بحيث يمتاز عن اللفظ والعلم و
الارادة واما اثباته للواجب تعالى فذلك بالنقل عن الانبياء عليهم السلام والحجج ما في الكل اما الاول
فلانه انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية اما اذا كان دلالة الاثر على المؤثر
فلا واما الثاني فلان الالزام غير مقصود ههنا بل المقصود اثبات المطلوب الذي هو من جملة مطالب امور الدين
واما الثالث فلان ما نقل من الانبياء عليهم السلام بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام له تعالى واما كونه
مغايرا لما سواه في ذاته تعالى فلابد من بيان المغايرة وامكانها في ذاته تعالى حتى يحمل تواتر
النقل بثبوته على ظاهره ولا يؤول **قوله** وعلم ان هذا المقام ممن جاز الافهام يقال
بالحاء المهملة والجيم انتهى فعلى الاول من حرف الموضع احوزه حوازا اسلكته وسرت فيه
وعلى الثاني من جاز الابل يجوزها ويجيزها والجوز والجيز اللبن **قوله** المعنى الذي يجده يعني
ان المعنى الذي يجده في انفسنا عند اخبارنا عن قيام زيد عن النسبة الايجابية بينهما لا تتغير
بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها عني المدلولات اللغوية التي يسمونها في الاصطلاح
معان اول وهو ظاهر فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وبحسبها تختلف
مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه
بالكتابة والاشارة ايضا فعلم انه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات ومدلولاتها التي تتغير
بتغيرها فلا يرد ان يقال الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها
بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء انت خبير بان
ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا ان
الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند اهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول
العبارات في توجيه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل اقول المقصود ههنا مجرد بيان ان المعنى

المعنى الذي يعبر عنه بالعبارة او الكتابة او الاشارة مغاير للعلم واما انه كلام نفسي ام لا فهو مطلب آخر
اثبته الشارح بقوله ويسمى هذا كلاما نفسيا كما اشار اليه الاخطل آه وليس المراد بقولهم الكلام النفسي
مدلول اللفظ انه مدلول لغوي يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث
بذاته تعالى بل المراد ان المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات
وهو الحاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني الثانية في الاصطلاح **قوله** ثم ان الشك يجاب بالمغايرة
للعلم يعني ان الشك يحصل التصورات الثلاث ولا يحصل ذلك المعنى اعني النسبة الايجابية عند عدم قصد الاخبار
عنه فيكون مغايرا التصور وما اخبر به بخلاف ما اذا قصد الاخبار عن ذلك يجده في نفسه تلك النسبة الايجابية
الذي يعبر عنه بزيد قائم او ثبت له القيام او اتصف بالقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة كونه
شاكا فيكون مغاير التصديق بالخبر به وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على
الاول من ان هذا الدليل غير تام في ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه
وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثاني انه ان اريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فمسلم
لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره ايضا فهو ممنوع والثالث يرد على الاول
ايضا انا لا نسلم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس فيها الا مجرد لفظ الخبر ولعله في قوله تدبر
اشارة الى ما ذكرناه تامل فانه من مطارح الاذكياء **قوله** والحق انه عبارة آه والحق ان الامر
مغاير للارادة لان الامر يعبر عن الحالة التي تحصل في ذهن الآمر عند قصد الامر اعني النسبة الطلبية
التي بطريق الاستعلاء سواء اراد وقوع ما تعلق به الامر او لم يرد بل اراد عدم وقوعه
والانكار هذا مكابرة **قوله** قال في التلويح يعني ان ثبوت شريعة نبينا عليه السلام موقوف
على وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق النبي بدلالة معجزاته واما توقفه على ما هو
الكلام فلان ثبوته موقوف على ثبوت نبوته عليه السلام وهو موقوف على ظهور امر خارق يكون فعلا لله تعالى
لانه تصديق وبمنزلة الدعاية النبوة موافق لدعواه ولان كان خرق العادة حين الادعاء على
موافقة الدعوى موقوف على كونه تعالى موجودا قادرا مختارا عالما وايضا الرسول هو الذي ارسله الله تعالى

لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجودا قادرا على الارسال عالما ببعثه مختارا لخيار من
من عباده واما توقفه على الكلام فلان اكثر الاحكام الشرعية ثابتة بنبينا عليه السلام ماخوذ من الكتاب
وهو اقوى الادلة الشرعية واعلاها ونبوته موقوف على كونه تعالى متكلما وبما ذكرنا ظهر ضعف
ما قال بعض الفضلاء لعل الصحيح عدم توقف الشرع على التصديق بكلامه اذ يجوز ارسال الرسل
بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة
عليها واصدقهم بان يخلق المعجزة في ايديهم من غير احتياج في شيء من ذلك الى اتصافه
بالكلام لان الكلام في ثبوت نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظاهر كما لا يخفى قوله فبين
كلاميه تدافع لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه
هنا يدل على انه يتوقف على الشرع حيث اثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذي هو موقوف على ثبوت
الشرع وعلم انه لا حاجة في اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح فانه
صرح في هذا الكتاب ايضا بان ثبوت الشرع موقوف على الكلام فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال
في بيان قوله الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد وايضا فقد ورد الشرع بها
مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع كالتوحيد بخلاف وجود الصانع
وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه قوله لابد في التوفيق من التمحل لا حاجة الى التمحل في
التوفيق بينهما جلي لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال
هنا هو ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع
حتى يلزم ما ذكر بل على صدق النبي عليه السلام لان معناه قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وما رآه
المؤمنون حسنا فهو حسن وصدقه عليه السلام موقوف على ظهور امر خارق على يديه لا على ثبوت الشرع
قال في شرح المقاصد انه متكلم تواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم
بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم لئلا يلزم الدور انتهى
قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه الشرع هو الكلام النفسي والمثبت بالشرع اللفظي وقال المحشي

المحشي المدقق في وجه التوفيق اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع
واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نقل الشرع وفيه انه لا معنى لتوقفه على نقل الشرع الا توقفه على ثبوته
ولا يخفى كما لا يخفى قوله وتمامه يستلزم آه دفع ما يقال ان ماخذ الاشتقاق للمتكلم التكلم لا الكلام وانما الكلام اثره
كما ان المنقوش للخطيب اثر الكتابة به فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظ قوله المعتزلة يقولون
بان ثبوت المشتق يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم
بذاته لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الايجاد والكلام عرض موجد في
محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام ايضا بل
اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح المختصر للعضد ومثله الخالق
اسم الفاعل يشتق باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا اطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق
انتهى لكنه وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى موجد الكلام وحمل
الموجد عليه لا يوجب قيام الماخذ به وايضا المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة
بذوات الحافظ والقاري التي يستحيل بقاؤها فاما ايجاد تلك الحروف قائم بذات الحافظ والقاري لا بالله تعالى
مخلوقة لهم لا بذاته تعالى تامل قوله وهو عدول عن الظاهر واللغة يعني ما قاله المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد
الحروف خلاف الظاهر واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجده ولو في محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلا يقول
انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راي اهل الحق
الحق قوله واما الكرامية فقائلون بحدوثه اي قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى
وهم يسمونه قول الله تعالى واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على ما قال في شرح المقاصد لما رأت
الكرامية ان بعض الشر اهون من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى
المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى هذا هو المشهور لكن قال في المواقف في باب التنزيه ان الكرامية
انما يقولون بقيام قول كن او الارادة الذي يحتاج اليه في الايجاد قوله هذا مذهب الاشاعرة وعبد الله
بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد

بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث المتعلقات وذلك فيما لايزال قبل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسي مدلول اللفظ لزم ان يكون متعددا لتعدد اللفظ ومن ثم ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات اقول انما يلزم لو كان دلالة اللفظ عليه دلالة الموضوع على الموضوع له وليس كذلك عندهم بل دلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر **قوله** والجواب الحق اى الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم وجود الكلام بدون التعلقات في الازل لا ينافي ان يكون ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب الذات فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكثر بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظ عليه دلالة الاثر على المؤثر الذي هو خلاف الظاهر **قوله** وعلى مذهب الحدوث لا يتعسر فيه انه ليس هذا الاعتراض لكن يختص بمذهب الحدوث ولا وجه للاختصاص وهو الذي ذكر المحشي جوابه فلا وجه لايراده اللهم الا ان يراد تخصيص السؤال والجواب وقد يرد الاول انتهى نعم ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين بان تعلقات الكلام ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهي ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث واجيب بانه ورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق ازليا لم يحسن ايراد السؤال عليه والجواب عنه بالمقالة ومنشأ الاعتراض اشتباه النفس والا فجعل الاقسام انواعا للصفة الشخصية مما لا يقدم عليه احد **قوله** فان الامر من حيث هو امر يعني ان الامر الذي هو الطلب يطلب من الاستعلاء من حيث انه كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام عن وقوع نسبة او عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمهما فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني **قوله** بخلاف الكلام دفع لما عسى ان يتوهم انه اذا كان الامر من حيث هو مغايرا للخبر يلزم ان يكون مغايرا للكلام لانه عين الخبر عندنا قلتم من انه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات بل بحسب التعلقات فيلزمكم ان تقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة في الازل كما لزم من جعله في الازل خبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرته للخبر مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعني

يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية الا انه جعل الخصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به وهو لا يخرجه عن كونه ذلك الشخص نعم يخرجه عن كونه مقتضيا بحقيقته اخرى من كونه خبرا او نهيا او استفهاما او نداء ونظيره ان زيدا من حيث انه عالم يصدق عليه زيد ولا يخرجه هذا الاعتبار عن كونه زيدا والصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيث حقيقة اخرى كحيثية كونه كاتبا والفرق ان هذه الصفات عارضة غير داخلة في هويته فلا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الآخر قال الفاضل الجلبي رد على ان هذا الوجه انما يدل على كلية مسمى لفظ زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد ان ينتهي والحق انه ليس كذلك لان الصدق المعتبر في مفهوم الكلي المقول على المختلفين بالعدد ان يكون محمولا في جواب ما هو يعني انه لو سئل ان زيدا الكاتب والعالم والقائم والنائم ما هم يقال في جوابه انسان لا انه زيد على ما بين في موضعه لان وجه الاتحاد والا لزم الاتحاد من كل امرين بينهما ملازمة وذلك بين البطلان **قوله** ولو سلم فجعل البعض آه وقوله ولو سلم ان الالتزام من الكلام اذ لا من خبر الاستلزام الامر بالعلم بالمضمون والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلبي ان استلزام الاخبار للانشاء غير بين ولا مبين والدعوى مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يرى في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي بحيث يحصل بتوقف في الكلام الخبري فان قولنا اضرب يحصل بالتوقف في تقرير ما بين في العرف فيكون الخبر اصلا في اللفظ كذا في النفس وانت خبير بان هذا ظن لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظ يقتضي عين **قوله** رد عليه ان فيه آه اى ان المحقق في صورة تصور الرجل لابنه وامره ليس هو العزم على الطلب تحمله وهو ممكن واما نفس الطلب فلا يشك في كونه سفها بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شرح كذا في شرح المواقف وفيه انه انما يكون محالا اذا طلب منه ان يأتي بالفعل حال عدمه واما اذا طلب ان يأتي به بعد وجوده فلا وقيل في الجواب نفي الطلب

عندنا على من يقع ذلك ... لان يكون محمولا ... [illegible]

[illegible]

من المعدوم وان كان المط الاتيان حال الوجود ومحل الامتثال **قوله** لا يقال يلزم ان لا يامر بما امر عليه السلام

يعني ان ما ذكرتم من ان في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي ان لا يامر نبينا النبي ﷺ لانهما

بان عزم على الامر والنهي بالنسبة الينا وانه قطعي البطلان ضرورة ان خطاب النبي عام لكل من

مكلف يولد الى يوم القيمة ولزوم الامتثال واختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم

فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا **قوله** لانا نقول فرقا يعني ان خطاباته عليه السلام للحاضرين بالمشافهة

والمراسلة وللغائبين بالتبع والضمن والخطاب للمعدوم ضمنا وتبعا ليس بسفه **قوله** فان القرآن

يعني ان اطلاق لفظ القرآن شايع على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء اصول الفقه

بخلاف كلام الله فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه

ولو في عرف اهل السنة والجماعة هو النفسي وقيل وجه سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف

ان القرآن اشتهر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى **قوله** وفيه تنبيه على الترادف اي في

ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان البشر ضاحك ولا يخفى ان التنبيه انما

يحصل لو ان قوله كلام الله عطف بيان لقوله القرآن فانه ح يكون متحدا معه في المفهوم

اورد لتوضيحه لا بدل له لان المط هو الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله **قوله**

وقد ثبت الكلام النفسي آه دفع لما يقال انه اذا كان النقل محالا للعقل يجب صرفه عن الظ

وههنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى

للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروطة وجود البعض بانقضاء البعض الآخر

وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا

الى العدول عن الظ وحمل المتكلم موجد الحروف والاصوات **قوله** يريد به الصحة بحسب اللغة لا الشرع

دفع لما يقال انه اتصافه تعالى بالاعراض بمعنى الاتحاد صحيح وان لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف

والقيام والتحيز وما يوهم النقص واطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف

المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف الباري بالمشتق من الاعراض

الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان يقال لغة ان الله تعالى اسود وابيض ومتحرك ومتحيز الى غير

ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة الا ان يراد انه لا يصح ان يقال لمن اقر بالحجر او وجد الحركة فيه على ما هو

رأي المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك **قوله** يرد عليه ان هذا آه يعني ان الظ المتبادر من قوله واذا

وصف بما هو من لوازم القديم يراد به الحقيقة الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات

يراد به الالفاظ المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على المعنيين النفسي واللفظي

فاذا وصف بما هو من لوازم القدم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي

او المخيل الخ والاشكال ويرد عليه ان المقصود تصحيح جواب المص عما يرد عليه قوله وتحقيقه

وهذا جواب آخر لتصحيح جواب المص لان حاصل جواب المص ان القرآن بمعنى الكلام النفسي يوصف

بكونه مكتوبا ومقروءا ومسموعا ومحفوظا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن او الحافظة وفي الخارج

باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته بل نسبة الاوصاف التي جرت على ما هو له

كما يقال زيد مكتوب ومقروء ومسموع ومحفوظ باعتبار وجوداته الاربعة وحاصل جواب الش

ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظ الحادث دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظ المتبادر من قوله

واذا وصف آه لانه يمكن توجيهه بحيث يكون محققا لجواب المص بان يقال معنى قوله يراد به

حقيقته الموجودة ان الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة ما يدل عليه

اذ هو موصوف بصفة الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه

من ملاحظة ما يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية فمعنى قوله يراد به

الالفاظ المنطوقة يراد حقيقته من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة او المخيلة او الاشكال المنقوشة

فح يكون محققا لجواب المص كما لا يخفى قال الفاضل المحشي هذا انما يرد لو كان معنى قول الش وتحقيقه تحقيق جواب المص

وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المص لما كان يفيد خلاف الظ عدل الش عنه وقال

وتحقيقه اي تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى انه لو كان كذلك لكان الاعيان آه بل الجواب الذي ان يقول وتحقيقه ان

القرآن يطلق على معنيين الكلام النفسي واللفظي بحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد آه والله اعلم

قوله اي الحق جواب المصنف ليس بالحق جواب آخر تامل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام قوله والتفصيل انه
لما تمسكت آه يعني تفصيل الكلام في ان هذا جواب آخر لا الحق جواب المصنف ان المعتزلة لما تمسكوا بان القران
متصف بالاوصاف التي هي سمات الحدوث فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالاوصاف
المذكورة ليس باعتبار حقيقته حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلي من قبيل وصف المدلول بصفة الدال
كما في سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا حاصل جواب المصنف
واجيب عنه تارة اخرى بان الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا ايضا انما القديم هو النفسي وهو
غير متصف بهذه الاوصاف والقران كما يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز هذا حاصل ما قرره
الشارح بقوله فحينئذ يوصف آه قوله قال بعضهم آه قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسي وجه
تخصيص موسى عليه السلام بالكليم انه لما سمع كلامه تعالى من جميع الجهات شيئا ما لم يعتد خص بالكليم
ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح فان معنى قوله فسمع موسى صوتا دالا على كلام الله تعالى بلا واسطة
الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا
او من جميع الجهات وكلاهما خرق للعادة وانما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسي لان من جوز
سماعه كالشيخ الاشعري والامام الغزالي فهو يقول خصه لانه سمع كلامه الازلي بلا حرف وصوت
كما ترى ذاته في الآخرة بلا كم وكيف وهم يجوزون تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات
والصفات قوله فيل اعتبار العلاقة آه يعني ان قوله باعتبار دلالته عليه يدل على ان اطلاق
كلام الله على اللفظ لعلاقة دلالته عليه واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا لان
المشترك هو الذي يكون معناه متعددا ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله تعالى
اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم واللفظ الحادث ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازا في المنقول عنه
عن الكلام النفسي بالنسبة الى الناقل لان اللفظ المستعمل حقيقة في المنقول اليه مجاز في المنقول عنه
بالقياس الى الوضع الثاني الذي هو النقل على ما بين في محله وهذا باطل لانه لو كان مجازا في النفسي
يصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى وهو ممنوع عندكم قوله وجوابه ان النقل هو جعل اللفظ

خلاف

المنقول اليه

المعنى الاول وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون المعنى الاول
مهجورا فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك للمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل
والهجر كالامكان للامكان العام والخاص فيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على
النفسي شائع فيما بينهم فيكون مشتركا لا منقولا وانما قلنا النقل المعتبر في المنقول لان في المجاز
ايضا نقلا لكن مع عدم هجر المعنى الاول قال الفاضل الچلپي يرد عليه انا لا نسلم ان الهجر معتبر
في النقل بل المعتبر فيه كما حققه الشريف في التهذيب هو اشتهار اللفظ في المعنى الثاني بحيث
قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر في المعنى الثاني فمنقول
ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى كلامه اقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى
الثاني بحيث يكون الاول مهجورا على ما فسر شارحه به كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافيا
في النقل لزم ان يكون النقل الذي يشتهر في المعنى المجازي منقولا قال في التلويح ان اللفظ
اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما النقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة
فمرتجل والا فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فهو في الاول حقيقة وفي الثاني مجاز والمعتبر
في شرح المطالع والتكلف معنى اللفظ متعددا فاما ان يتخلل بينهما النقل اولا فان تخلل فاما
ان يكون ذلك لمناسبة او لا وان هجر الموضع الاول يسمى منقولا شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا
في اختلاف الناقلين فان لم يهجر المعنى يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازا
وكتب القوم مملوء من هذا البيان لا حاجة الى النقل والاتيان قال ولو سلم منقول هذا لا ينافي
الا كونه منقولا بمجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم الهجر لا يكون مخصوصا
بكونه منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى الثاني يلزم الهجر ايضا كما تقرر في السؤال والا فلا في
ان الهجر عن المعنى الاصلي غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لانه لفظ الوضع قول الشارح

ووصف لذلك شعرا باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع ثانيا في كونه مجازا اذ لا وضع في
المجاز لانا نقول تحقق نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول
مع عدم ترك الاول مجاز بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى الاول ولفظ الكلام
على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة ايضا انتهى كلامه اقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير
الشارح اذ منع قوله ووضعه لذلك باعتبار دلالة ان تعيين لفظ الكلام لذلك الالفاظ للعلاقة
الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصي لكون كل من الموضوع والموضوع له معينا وهو متحقق
في المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المحقق فيه الوضع النوعي بمعنى ان الواضع وضع
مثلا انه يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم على الملزوم اذا وجد القرائن
يرشدك الى ذلك تتبع كتب المحققين والاصول تامل قال الفاضل المحشي والحق ان اعتبار العلاقة
يقتضي كونه منقولا لا مشتركا على ما هو المشهور وقال في التلويح لا تعذر الاطلاع على ان قد يل اعتبر
العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا
فيلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة انتهى كلامه اقول الادعاء ان اقتضاء
العلاقة كونه منقولا مشهورا اقرار بحقيقة ليس في الكتب المشهورة اثر من ذلك وما نقل من التلويح
انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجوده معتبر في المرتجل واما ان وجوده
يستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة فيه كما لا يخفى تامل في هذا المقام فانه قد
خبط فيه اعلى الافهام قوله وقد يجاب بان اعتبار العلاقة آه اي قد يجاب عن الاعتراض
المذكور بان تاخر الوضع الثاني معتبر في المنقول على ما هو مقتضى النقل ومجرد اعتبار العلاقة
لا يقتضي ان يكون الوضع الثاني متاخرا عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام منقولا
في اللفظ لجواز ان يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويوضع لهما معا لفظ واحد فيكون

مشتركا لا منقولا كما لا يخفى قوله وقد يجاب بان اعتبار العلاقة آه اي قد يجاب عن الاعتراض
المذكور بان تاخر الوضع الثاني معتبر في المنقول على ما هو مقتضى النقل ومجرد اعتبار العلاقة
بين المعنيين لا يقتضي ان يكون الوضع الثاني متاخرا عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام
منقولا في اللفظ لجواز ان يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويوضع لهما معا لفظا واحدا
فيكون مشتركا لا منقولا كما لا يخفى قوله وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع يعني في الجواب
المذكور نظر لان المعترض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك الذي ادعاه الشارح بقوله ان
كلام الله اسم مشترك آه كان المجيب بقوله قد يجاب مثبتا للاشتراك فلا بد له من اثبات
عدم ترتب الوضعين وان الوضع الثاني غير متاخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك
مشكل ودونه خرط القتاد ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب الذي لا تكلف فيه كما عرفنا ذلك
اندفع ما قال الفاضل المحشي من ان المجيب مانع لعدم تحقق انه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تع
يلزم ان لا يكون ما قررناه من ان القرآن المنزل على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وعلى آله واصحابه كلاما قرره
انه ليس ذلك الشخص فان الاعراض تتشخص بتشخص المحال وانه باطل للقطع بان ما قرره هو
القرآن المنزل على النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم المتحدى به باقصر سورة منه يكفر منكر
كونه كلام الله تعالى وان اراد به انه اسم لنوع القائم بذاته تعالى اعني الالفاظ المخصوصة مع
قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تع من حيث خصوصه
وتشخصه مجازا لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذا لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه   اللفظ
فيصح نفي كلام الله تعالى عن ذلك الشخص القائم بذاته تعالى حقيقة كما يصح ان يقال انه ليس بزيد
وهو ظاهر البطلان انما قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه
فردا من افراده حقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين في المطول وفيه بحث لان ما في

اراد بصحة النفي نفي صدق النوع عليه فلزومه اولا يصح سلب النوع عن زيد وان اراد انه يصح نفي
كون لفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع وان اراد انه موضوع
بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته تعالى وذوات القراء يلزم ان يوصف
كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد ما لم يكن
وحدوث ما فيها ايضا مع انه لا يقول بحدوثه اصلا بل يقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع
لفظ القرآن له قديم حيث قال القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم وانما الحدوث للقراءة وما يتبعه
سواد بحبر العارضة ولا شك انه على هذا التقدير يلزم ان يكون اللفظ الذي وضع لفظ القرآن
له حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة بذوات القراء حادثة سواء اقترنت مع الترتيب او بعدها فانهم
انها مماثلة للالفاظ القائمة بذاته وبهذا ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي من انه لا يستحيل له
في وصف نوع كلام الله بالحدوث فان له افرادا متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى
وبعضها حادث وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا على ان هذه الاشخاص
على هذا التقدير ليست افرادا له بل المعاني التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام قوله ولا تخلص
الا بان يجعل آه اي لا تخلص عن هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام مشتركا بين الشخص
القائم بذاته تعالى وبين النوع فح لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا ولا يكون كلامه
متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى ازلا
وابدا انما الحادث الجزئيات المتشخصة بتشخصات الخ اي ونقل عنه بل لا تخلص عنه الا بان يجعل
مشتركا بين ذلك النوع والفردين اي معين واللازم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على
النبي صلى الله عليه وسلم كلام الله مجازا وليس كذلك كما عرفت وغيره انه يبقى لزوم ان يكون اطلاق
الكلام على ما يقرؤه كل واحد منا بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وذلك باطل بالاجماع وايضا يلزم ان يوصف

كلام

كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث النظم المنزل على النبي صلعم قال بعض الفضلاء في الملخص اختيار الشق
الاول فيما يقرؤه كل واحد منا كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى ولكان مغايرته بحسب التعلق وارد
كما به في اثباته قوله يستلزم القيام معه ومعه آه وكذلك يلزم ان لا يكون التحدي مع كلام الله تعالى
ضرورة ان مدار البلاغة على امور يقتضي ترتب الاجزاء من التقدم والتأخير واجيب بان ذلك
ليس نفي الترتيب مطلقا بل الترتيب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف عند عدم الآخر كيف وان
الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا يكون كلمات ولا الكلمات بدونه كلاما ووجود
الالفاظ المرتبة وضعا بمجموعها وان كان مستحيلا في حقنا بطريق جري العادة لعدم مساعدة الآلات
لكن ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها بمجموعها من لوازم ذاته وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات
ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتيب الوضعي بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانها انما
تتصور في الجسمانيات دون المجردات الا ان يقال مراد الايجي ان الصورة القائمة بالنفس
الناطقة ليس فيها ترتيب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتيب الزماني والوضعي لا يستلزم
انتفاء الترتيب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون هناك ترتيب ما يتحقق الفرق
وعدم النقض به لا ينافي وجوده في نفس الامر اقول يرد على الجواب انه يلزم ان لا يكون الكلام
المنزل على النبي صلعم وما يقرؤه كل واحد منا كلام الله لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة
بذاته تعالى فيها الترتيب الوضعي او الترتيب الذي لا نعرفه وهو غير متحقق قطعا اذ لا ترتيب فيها سوى الزماني
وقد يقال في الجواب ان ذلك المذهب يعترف بعدم الحروف مطلقا فان حاصل مذهبه ان كلام
الله تعالى معنى بسيط كسائر صفاته الكمالية وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات
فلا يرد عليه ما ذكره اقول وفيه بحث اولا فلانه خلاف عبارته بان كلامه معنى بسيط كيف وكون
الالفاظ القائمة بذاته راجعا الى معنى بسيط لا يعقل ولا يتصور قوله لم يرد به آه اي لم يرد

بالاخراج المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين المخرج والمخرج اولا يعني لكونه صفة ازلية لانه
نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا البتة لحدوث المخرج بل المراد الصفة الحقيقية
التي هي مبدأ لهذه الاضافة وعلة لها وكذا في سائر العبارات من الايجاد والاحداث
والابداع والاختراع والاحياء والاماتة والخلق والتخليق والترزيق الى غير ذلك اذ ليس
المراد معانيها التي هي الاضافات بل مبدأها قو ويرد عليه آه يعني لا نم انه لو كان التكوين
حادثا يلزم ان يكون الصانع محلا للحوادث انما يلزم لو كانت قائمة بذاته لا يجوز ان تقوم
بغيره تع كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فان رد هذا المنع ودفع بما
سيجيء في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم مكونا لنفسه اولا معنى لتكوين الا من
قام به التكوين اتحد الدليلان اعني الاول والرابع وهو ظ قو وجوابه آه حاصله
ان اراد بالجواز الجواز العقلي فالملازمة ممنوعة لان الجواز العقلي فالملازمة الحق ان تمام
هذا الدليل وانه في المنع المذكور مبني على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه
فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة فاندفع المنع ولم يتحد الدليلان قو ويرد عليه آه حاصله انه
ان اراد بالجواز الجواز الشرعي فالملازمة ممنوعة لان الجواز الشرعي موقوف على عدم
ايهام ما لا يليق بكبريائه كما هو رأي المعتزلة والقاضي ومطلقا في الاسماء كما هو رأي
الاصحاب وكلاهما مفقودان في مشتقات الاعراض المقصورة المدح وان اراد الجواز العقلي
فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ع لابد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بان المراد
الجواز العقلي فالملازمة بحسب اللغة على ما ذكره المحشي فيما سبق ولا شك انه لا يصح اطلاق الاسود
لغة على القادر على السواد فانه لا يقال للرجل الذي يقدر على صبغ السواد والحمرة انه اسود واحمر مع
انه يصدق عليه انه قادر عليهما قو ويرد عليه منع شهوده آه يعني لا نم لو كان التكوين حادثا لكان

اما كونا

اما كونا بتكوين آخر او بدون التكوين فلم لا يجوز ان يكون بالتكوين الذي هو نفس ذلك التكوين
فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه انه لا معنى لكون تكوين التكوين عينه اذ
لا معنى لكون التأثير عين الاثر واجيب بان المراد بكون تكوين التكوين عينه انه ليس الحاصل
الا التكوين او التكوين اما تكوينه فامر يعتبره العقل وليس له تحقق في الخارج ممتاز اعنه بحسب الوجود
الخارجي ولا يحتاج الى تكوين آخر لا بمعنى انه تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون
التأثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد اشرنا الى ماله وعليه اي قد اشرنا الى ما يفيده و
ما يضره قو ويمكن ان يقع آه يعني لا نم انه لو كان التكوين حادثا لاحتاج الى تكوين آخر
او حدث بغير التكوين فلم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث اتصافه تع به وقيامه
متعلقا اولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات والاشياء في بقي ذات الشيء مع قطع النظر
عن الوجود على وجوده سبقا ذاتيا وان كان مقارنا له في الزمان فان وجود الصفات والاعراض
انما هو بقيامها بمحالها على ما قالوا من ان المحل مقوم لها وان وجودها في انفسها هو وجودها
في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال منها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدما
بالذات على وجودها وان كان مقارنا له في الزمان فيجوز ان يكون التكوين من حيث قيامه
بذات الواجب تع متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه بالذات مقارنا له بالزمان ولا شيء له
في ذلك كما لا يخفى قال المحشي المدقق فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون الكون
هو الوجود فان كان الوجود وكونا يكون الموجود الذي هو نفس التكوين بنفسه مكونا و
متعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه
وهو ع وان ايضا لو كان وجود التكوين متعلقا لنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا
وهو مناف لقيامه بذات الباري سبحانه وتعالى انتهى ولا يخفى عليك ان كلامه منشاؤه

قوله انه يرد كون الغير فان اللازم هو ان يكون التكوين القائم بذات الواجب بحسب الذات
متقدما على وجوده تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر
هو التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم اقتضاء التكوين لشرط قيامه بالواجب وهو علية ذاته
فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجبا لذاته والا انسد باب اثبات الصانع تامل فانه كلام
لا شبهة فيه نعم يرد عليه انا لا نسلم لو تم ان قيام الاعراض متقدم على وجودها بالذات وعليه
لكن السيد السند وعليه في شرح المواقف وقال انه ليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد السواد في نفسه فقام
بالجسم والفاضل الچلپي بحث بالترديد يظهر جوابه مما قررنا فلك اختيار الشق الثاني فلا نفرح به مخاذ
بالاطناب فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته تعالى يكون قديما لامتناع قيام الحوادث
بذاته فهذا المنع لا يضر قلت هذا يرجع الى الدليل الاول ولا شك في تماميته انما الكلام في
تمامية الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بعون الملك العلام قوله في حفظي بخطك
في مواضع شتى مثل الدليل الذي اورد في قدم الارادة والقدرة بانهما لو حدثتا فاما بارادة
وقدرة اخرى فيلزم التسلسل او بدونهما فيلزم الايجاب ولا يخفى جريان المنع المذكور تامل قوله
كانه اراد اه يعني اراد بالادلة الادلة الثلاثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة
او اراد الجميع وبنى الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون الكلام على المجاز اما ابتناء ما سوى
الدليل الثاني فلانه لو لم يكن صفة حقيقية بل امرا اعتباريا لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى
بل قيام المتجدد وهو جائز لكونه قبل كل شيء وبعده ولا التسلسل ولا تخلف الحادث عن التكوين
لان اللزوم فرع كونه حادثا واما عدم ابتناء الدليل الثاني فان مبناه لزوم الكذب او
المجاز في خبره تعالى ولا اختصاص له بكونه حادثا بل يعم الحادث والمتجدد كما لا يخفى قال بعض الافاضل
الظاهر ان الدليل الثاني فان مبناه لزوم الكذب او المجاز في خبره تعالى ولا اختصاص له بكونه

حادثا بل يعم الحادث والمتجدد كما لا يخفى قال بعض الافاضل الظاهر ان الدليل الثاني ايضا مبني على كونه
صفة حقيقية اذ لو كان من الاضافات اختير ان يقال انه يجب التعدد الحاصل في نفسه المحصصة
او لو حمل على الحقيقة لزم ما تقدم المكونات وتحقق الاضافة بدون احد المضافين وكلاهما ممتنع
قوله ويخطر بالبال اه يعني يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة
في الفاعل بمقدوره بهذه الحيثية معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث
يصح ان يقال ان هذا فاعل له وذلك مفعول له ولا شك ان هذا المعنى تحقق فيه وان ثبت وان لم
يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا نجد في الضارب بين المقدور والحيثية كونه ضاربا معنى به يمتاز
من غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالمضروب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره وان لم يتحقق
منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة
ايضا لان هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب بالنسبة الى اثاره الصادرة عنه بطريق الايجاب
لا القدرة والارادة فيكون متقدما عليهما بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لهما وبهذا ظهر
اندفاع ما قال المحشي المدقق من ان هذا في الكلام الحرف بان صفة في موجودة بالاختيار و
بهذا شكل الصحيح في القدرة على المعلوم ايضا لانا لا نلزم ذلك لو كان استناده اليه بتوسط
القدرة والارادة وليس كذلك بل الذات المتصف بالتكوين والايجاب والطريق
الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه المتاخرون ومحققوه فان قيل اذا كان
ذلك المعنى موجودا في الموجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون بالنسبة
الى نفسه ايضا فيحتاج الى معنى اخر به يرتبط به ويمتاز عن غيره وهلم جرا فيلزم تحقق في الفاعل معنى
ذلك المعنى قلت ذلك المعنى معاد بنفسه لا بتوسط معنى فذلك المعنى لا يحتاج الى معنى اخر كالوجود
الى الشيء السابق فقال بعضهم واما انه موجود دائما فيه بحيث اخر على ان طريق وجود سائر

الصفات يجوز ان يستلزم او يحصل الا انه موجود انتهى يعنى ان المقصد هنا ايجاب اثبات المعنى المغاير
لسائر الصفات واما انه موجود او امر اعتبارى يعتبره العقل من نسبة الفاعل الى المفعول
وليس فى الخارج امر زائد عليهما فهو بحث آخر على انه لو تم طريق اثبات وجود الصفات و
زيادتها من انه تع عالم وقادر ومريد ولا معنى لها الا من اتصف بالعلم والقدرة والارادة
او حصل فذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بان يقال انه تعالى خالق
كما مر ولا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد ان يكون امرا موجودا زائدا على الذات
كسائر الصفات بما ذكره اندفع ما قيل ان ما به الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير
تسليم كونه امرا زائدا على الذات كسوى القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا و
دعوى وجوب كون ما به الامتياز والارتباط امرا خارجيا غير مسموع ما لم يقم عليه برهان وشهادة
الوجدان فى امثال هذه المباحث غير مقبول وجه الاندفاع فلا اترة عليه قوله اذ لكون التعلق
آه يعنى ان تكوينه لكل جزء من اجزاء العالم قديم والمكون حادث لكون التعلق الازلى لوجود
فى وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا مثلا تعلق التكوين بوجود
زيد فى الازل فى وقت كون الشمس فى الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت ويكون حادثا و
انكان التكوين متعلقا فى الازل قوله وهذا هو الانسب آه لا يظهر وجه الانسبية فانه يحتمل
ان يكون معنى عبارته المص ان تكوينه الذى يتعلق بالعالم وبكل جزء من اجزائه فى وقت
وجوده فح يكون اشارة الى ان تعلقاته حادثة على حسب تجدد الاوقات ويحتمل ان يكون
معناه هو تكوينه الذى تعلق فى الازل بوجود العالم وبكل جزء من اجزائه فى وقت وجوده
فح يكون تعلقاته قديمة ويكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان
يقال ان الظ على الاحتمال الاول ان يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه

به قدم تعرض للتعلق وتوضيحه لتوقف برج الكتاب قوله وحاصله منع آه اى لا نم انه لو قدم التكوين
لزم قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول بحدوثها اذ القديم
ما لا يتعلق وجوده بايجاد شئ وما قال الفاضل المحشى من انه لا يتصور منع الملازمة فان التكوين
نسبة متأخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب متأخر عن المضروب
فلو كان التكوين قديما يلزم قدم المكونات لان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين كما
ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خبط محض اذ لا معنى لتأخر التكوين عن المكون
كيف وانت حقق فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين اضافة انه عبارة
عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور فى وقت وجوده ولا شك ان ذلك
التعلق مقدم على وجود المقدور ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيه التكوين بالضرب وهو ليس
الا فى مجرد كونه من قبيل الاضافات لا فى كونه متأخرا عن المكون مثل الضرب عن المضروب
على ما صرح به بعض الافاضل فتنبه على قوله ولما استدل القائلون بوجوده آه قوله وقد توهم آه يعنى
قد توهم ان قوله وما يقال ليس جوابا عن استدلال القائلين بل هو اعتراض على قوله ان تعلق
فاما ان يستلزم آه وحاصله ان ترديد التعلق بين استلزامه القدم والحدوث قبيح غير
محل لان تعلق وجود شئ بشئ يستلزم احتياج الاول الى الثانى فى الوجود فيستلزم الحدوث
البتة اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير فى الوجود قوله وليس بشئ آه يعنى ما توهم فى
توجيهه ليس بشئ لان امثال هذه الترديدات كثيرة الوقوع فى كتب القوم والغرض
منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال الكلام الا يرى انه
قد ورد المردود فى الممكن بما مر وقد سلم المعترض ايضا صحة هذا الترديد حيث لم يتعرض عليه
تأمل قوله لا انه يجوز ان يكون الجواب آه يعنى يجوز ان يكون الجواب الزاميا لاسكات

الخصم ويكون الترديد مبنيا على ما هو مسلم عنده وان كان فاسدا في نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث
الاشياء لا يسلم حاجة الخصم ويكون الجزء التكوين بقول ان الاحتياج لا يستلزم الحدوث بل قد يكون
الشيء مع احتياجه قديما حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين
قال الفاضل المحشي في توجيه العلاوة اي يكون الجواب الذي فيه الترديد المذكور جوابا ازليا فلا
يلزم ان يكون الترديد قبيحا فان قبحه ان يذهب جميع الاحتمالات العقلية الباطلة
حتى يحصل الالزام انتهى ولا يخفى عليك ضعف هذا التوجيه اذ هو يعين ما ذكره بقوله وليس شيء
من نظائره توسيعا للدائرة فلا معنى للعلاوة قوله ومن ههنا اه يعني من اجل ان المراد
بالحادث ما يكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى الوجود وبالقديم خلافه يعني ان التنصيص
على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم العالم ببعض اجزائه كالهيولى
وبالصورة لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الاحداث
الاخراج من العدم الى الوجود فيكون ردا على من زعم ان بعض اجزائه غير مخرجة من العدم
بخلاف ما اذا كان معناه المحتاج الى الغير في الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى
الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزعم لانه يقول ايضا بالحدوث بهذا المعنى وهو جار هنالك
اندفع ما قال بعض الافاضل ان مجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب كون اضافة
التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم ردا على من زعم قدم بعض اجزائه ما لم يثبت ان اضافة
التكوين توجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه الاندفاع ظاهر فتدبر ذلك البعض قوله و
من ههنا اي من اثبات اختيار الصانع لكن لا يخفى انه يابى عنه قول الشارح فيما بعد والا فهم انما
يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية اه كما لا يخفى على اولي الافهام قوله جعله بعضهم اه يعني ان الشارح
جعل قوله وهو غير المكون كلاما مستقلا بيانا للمسألة التي اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث

ذهبت

١٣٠

ذهبت الماتريدية الى انه غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على ما يقابل العين بحسب
المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح هذا الكلام من تتمة جواب الشبهة التي اوردها القائلون
بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود
فالمعنى تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه لكل
جزء من اجزائه يتعلق في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من
الجانبين لانه ثابت في الازل بدون المكون ضرورة ان تعلقه بالمكونات فيما لا يزال
وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه في الخارج فلا يكون التكوين اضافة كالضرب حتى
يلزم ما ذكر بل هو صفة حقيقية ذات اضافة والا اي وان كان اضافة لم يكن غيرا لامتناع
انفكاكه حين كونه اضافة من المكون ضرورة ان النسبة لا تتحقق بدون المنتسبين قوله
وليس بشيء اه اي ما جعله بعض الشراح ليس بشيء لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير
مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة لا تتحقق بدون المكون وصحة الانفكاك من
جانب المكون لا يفيد في اثبات كونه صفة حقيقية حتى لا يلزم من قدم المكونات لانها موجودة
حال كونه اضافة فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة
المذكورة ويخطر بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة الانفكاك في
جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على
مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيها الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة
اي لا نسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون عندنا لصحة
الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك انه لا منع لان مقام الالزام
صحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب الذي يدل عليه ما قلنا تقييد المص قوله وهو

غير الكون بقوله عندنا ولابد لا يخفى بها ريبة على انه لو كان صحة الجواب موقوفا على تسليم الخصم لم
يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده ايضا لان الخصم
لا يسلم كون التكوين صفة يتعلق بالمكونات في وقت وجودها بل عنده نفس التعلق قوله على ان
عدم آه منع الملازمة التي ذكرها ذلك البعض بقوله والا لكان غيرا يعني لا نم انه لو كان
اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة لم يمكن انما يستلزم اللزوم وعدم الانفكاك من
جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفيه اللزوم من جانب احد كالعرض اللازم
مع المحل الجوهري والصفة المحدثة مع الذات فان اللازم من جانب العرض والصفة
تحقق مع انهما متغايران للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ يكفي في الجواب
ان يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا
كالعرض والا لامتنع انفكاكه عن الكون من غير ذكر نفي الغيرية قوله والصفة المحدثة
مع الذات اراد بها الصفات المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل كل شيء وبعده ورازقا و
خالقا ومحييا ومميتا الى غير ذلك من الاضافات فلا يرد ما قال الفاضل الجلبي من ان الصفات
المحدثة داخلة في العرض فذكرها مستدرك قال في شرح المواقف من الصفات ما هي غير الذات
كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما قيل عليه آه قائله من جعل قوله وهو غير
الكون من تتمة الجواب باحث على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لا يثبت المدعى لان المدعى
اثبات مغايرة التكوين الذي هو مبدأ الفعل للمكون كما يدل عليه قوله عندنا فان
التكوين عنده ومن تبعه صفة مبدأ الفعل ولذا جعله صفة ازلية واللازم من الدليل
هو مغايرة الفعل الذي هو اثره للمفعول ولو سلم آه يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبدأه
فلا يكون غيره لامتناع انفكاكه عن الكون ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين

ولو سلم

ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو خلاف ما تقرر عندهم
من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليك ان التسليمين غير واردين على الشارح اذ
لم يحمل الغير على المصطلح بل على ما يقابل العين بحسب المفهوم كما يفصح عنه الدلائل الموردة في
اثبات الغيرية وقوله وهذا تنبيه على كون الحكم متغايرا آه واما جعلهما ايرادا على تقدير ان
يكون قوله وهو غير الكون من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على ما قال المحشي المدقق فليس
بشيء لان هذا الدليل اعني قوله لان الفعل مغاير المفعول من الشارح وهو لم يجعل قوله و
هو غير الكون من تتمة الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح قوله وجوابه آه يعني ان هذا الاستدلال
مبني على مذهب الخصم القائل بان التكوين عين الكون وانه اضافة والغرض منه الالزام
وحاصله ان التكوين غير الكون لان التكوين غير الكون على ما زعمت نفس الفعل والفعل
يغاير المفعول بالضرورة قوله ويمكن ان يراد آه اي يمكن ان يقال في دفع الاعتراض المذكور
ان المراد بالفعل ما به الفعل ومبدأه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والاخراج
والاحداث والتكوين وامثالها يدل على المعنى الاضافي لكن المراد في اصطلاحهم
مبدأه على ما مر واما مجازا بذكر اللازم وارادة الملزوم ويكون قوله كالضرب تنظيرا
لا تمثيلا حتى يرد ان الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للممثل له
قوله وقد عرفت آه لعل هذا الجواب من المحشي مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير
المصطلح نقل منه فان قوله ليس بشيء لان صحة الانفكاك آه جواب صريح عن التسليم
الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني
ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة المحدثة مع الذات
انتهى والاظهر ان يقول فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب احد

جواب مبني على التسليم الاول واراد بقوله حادث متجدد لان الفعل بمعنى الاضافة امرا
اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا من الصفة المحدثة لعدم الصفة المحدثة لذاته تع
والا لزم كونه محلا للحوادث بل له صفات متجددة ككونه قبل كل شيء وبعده ومحييا ومميتا
ورازقا وخالقا الى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات اذ لا احتياج اليه يعني ان
ان احتياج الكون الى الصانع انما هو في التكوين والايجاد وصفة له لكن الغرض فلا يكون
عين الكون وهذا خلف فيكون مستغنيا عنه وقديما لاقتضاء ذاته وجوده قبل تغير التكوين
بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤها فيكون بهذا الكلام
الزاميا ايضا قوله القدم اما لغوي يعني ان الاقدام اما ماخوذ من القدم اللغوي وهو معنى
الزمان الطويل المعبر عنه بالفارسية بديربودن فالمعنى انه اقدم من العالم واسبق
منه الزمان بمعنى انه مضى عليه زمان طويل لم يمض على العالم ضرورة انه حادث وهذا ايضا
تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم واما من القدم الاصطلاحي بمعنى عدم سبق العدم
فالمعنى انه اقدم اقوى قدما واولى من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ لزوم قدم العالم
فان التكوين اذا كان نفسه يكون قديما الا انه لا يكون قديما كالواجب لانه قديم بالتكوين
لان وجوده به لا بد ان يلاحظ الكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم العقل بكونه
قديما كالواجب لانه قديم بذاته لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم بقدمه بخلاف الواجب
تع فان ذاته علة مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان
امر آخر حتى لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب اشد واقوى قدما عند العقل وهذا على
طبق ما قال الملكي وان الموجود الذي وجوده عينه اقوى موجودية من الموجود الذي وجوده
مقتضى ذاته اذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الاول بخلاف الثاني وان كان خلو الوجود

فيهما

فيهما محالا في الخارج فتدبر ولا تلتفت الى ما قال الفاضل المحشي من ان كون
الواجب اقوى قدما محل بحث قوله وذلك لحكمه اه يعني كون نظام العالم على الوجود
الاوفق والاصلح ولسنا على كون صانعه قادرا مختارا كما يدعون الاصحاب فيه الغرور
قالوا لو كان موجبا لم يكن على الوجه الاصلح بل على الوجه المعين الذي لا وجه وراءه بدا لكن
دعوى الضرورة في محل المناقشة خصوصا اذا ادعى الخصم ان مداه ما كان كاملا من
جميع الوجوه يكون اثره ايضا على الوجه الاكمل غير مسموع لانه غير مسموع لا بد له
من دليل قوله ثم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة بان يقال نظام العالم على الوجه
المذكور انما يدل على كون مؤثره عالما قادرا مختارا ولم يقتض ان يكون الواجب
كذلك لم يجوز ان يكون ذلك المؤثر وسطا مختارا صادرا عن الواجب بطريق
الايجاب والجواب بان ما سوى الله حادث ولا يمكن استناده الا بطريق الاختيار
غير تام لانه مبني على اثبات حدوث جميع ما سوى الله وهو لم يثبت بعد ابل انما ثبت
حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاكابر بان كل ما سوى
الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثره وكل مفتقر محدث لان تاثير المؤثر فيه
بالايجاد ولا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فينبغي ان يكون
اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه
لو تم لاستلزم اما القول بحدوث صفاته تعالى او القول بانه واجبة بالذات
وكلا الامرين مشكل قوله تيسر ان الرؤية اي تيسر سبب الرؤية بالانكشاف
الى الرؤية مصدر مبني للمفعول يعني كونه تعالى مرئيا لان الانكشاف صفة المرئي
والمصدر المبني للفاعل اي كون الشخص رائيا صفة الرائي وانما حال الشيء على

الاول مثلا ان الثاني اليف محتمل لنادره عنه من غير تقدير في العبارة ودلالة المتنازع فيه
لان الخصم انما يرى المانع من جانب المرئي وان كان كل منهما لازما للاخر فحينئذ يكون
تقرر اثبات الشيء مصدر مبنيا للمفعول اى كون الشيء مسا لكن تقرر فيما بعد ولنا بالنسبة
اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبني للفاعل ويمكن ان يفسر الرؤية
بالانكشاف تفسيرا باللازم فلا حاجة الى التاويل ويكون موافقا لما في شرح المواقف انا
اذا عرفنا الشيء بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناه وغمضنا كان نوعا اخر
من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العين كان نوعا اخر من الادراك فوق الاول المسمى
سماه بالرؤية قوله فيما هو الامكان يعني ان عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان المفسر
بتجويز الذهن فرضه مع عدم المانع الشامل للنوع الذي يكون العلم بامتناعه [illegible] ويجد
عليه ان العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان
الخصم قايل بامكان الرؤية بهذا المعنى فاذا نقول ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع
الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كون المرئي مجردا عن المكان والجهة وعدم حجابا كشفا
بالمعارضة التي هي الشرط الرؤية يحكم بامتناعه وانما النزاع في الامكان الذاتي
المقابل للامتناع الذي الفريقان لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب
ان يقول العقل اذا خلى وطبعه يحكم بعدم امتناع وقوعه ويمكن ان يقال ان الامكان
الذهني كاف في هذا المقام فان نقل عنه السلف الكرام لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه
بعد التخلية حكمنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف
الظواهر ولا التوقف فيها لمجرد احتمال ان يظهر دليل قطعي على الامتناع اذ لو كفى
مجرد ذلك في الصرف عن الظواهر والتوقف لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر

الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل قطعي على امتناعها فعلم ان
عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لبناء العمل بالظواهر ولوجه ذلك ان الحكم
لم يتعرضوا لاثبات الامكان الدال في ساير الصفات كالسمع والبصر والكلام وغيرها
القدر وغير ذلك بل اكتفوا على ما هو ركنه احدهما العادي ومن ادعى نفيه الا ان
العربي ما احسن الى في اختيار مسلك الجواز قوله يرد عليه ان اريد به اى ان اريد
بالفرق بالبصر الفرق بين ما يبصر من جسم وعرض فهو [illegible] جزء الدليل
بعد الكلام هكذا انا قاطعون بانا نرى الاشياء والاعراض الا بالفرق بالرؤية بين
جسم وجسم وعرض وعرض وكلما كان مفروقا بينه بالبصر فهو مرئي [illegible]
فاسده وان اريد به الفرق بمقابلة البصر فهو الذي يعبر عنه باثبات الملازمة كون الاعيان
والاعراض مرئيا ثانيا بالفرق بمقابلة البصر الاعمى والاقطع مع عدم كونها مرئيين
لوقوع العدم في مفهومهما الا انهما عبارة عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق ان
الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المعروف مبصرا لجواز ان يكون الفرق فيه
بتوسط ذلك الادراك بفرق العلم بينه وبين امر اخر فيه ان الضرورة قاضية
بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود لا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض ولهذا
القدر يحصل المقصود وفيه ان يكون الحكم باختصاص الرؤية بشيء من الاعيان
والاعراض ضروريا محل تامل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئي هو
الاعراض من الالوان والاضواء وغير ذلك على ما بين في محله قوله يريد ان الجزء
لغيره الحصر اى يعني ان الحصر انما في الجزء المطلق اعني كون الشيء ثابتا على الخبر سواء
كان بالذات او بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للذاتي بل الامكان علة

للغير كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية واحد منهما قال الفاضل المحشي
فذكر ان وجوب الوجود وصحة الرؤية لا يصلح للتعليل الان فيه الخ وهو صحة رؤية الواجب
بتحقق وجوب الوجود واما كونه بالغير فهو اعتباري محض فلا يصلح علة صحة الرؤية ومتعلقا
بها انتهى اما لا فلان كونه بالغير امر اعتباري ومع تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطا
لتعلق وجوب واجبية بالامر ايضا العلم بالضرورة وبعد فله الوجود في العلية ولا يخفى
ان هذا القدر لا يثبت العلية قوله فان قلت عليه هذا الجواب على تقدير تمامه انما يدفع
البعض بالامور المشاعة … بالشرط كالماهية والمعلومية لا … ان علة
بالجوهر والعرض … والكثرة … والجواب الحاسم مادة الشبهة ما يجيء
من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية ولا شك ان شيئا من الامور العامة لا يصلح متعلقا لها
لكونها امورا اعتبارية موجودة في الخارج قوله قلت يجوز ان يعني ان يكون جامعة وجهه
من تلك الامور لشيء من خواص الممكن الوجود كالحدوث … طرفي الوجود والعدم
بالنسبة الى ذاته الى غير ذلك فلا يكون تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة للرؤية
في الواجب والمعدومات فلا يلزم صحة رؤيتها بما حررنا ذلك ظهر فساد ما قال
الفاضل المحشي واما قوله فيجوز ان يكون شرطا من خواص الوجود الممكن فمدفوع
بما ذكره فيما بعد من ان امتناع وجود الرؤية … بشرط الوجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة
اذ لم يجعل شيء من خواص الممكن الوجود شرطا لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل
شرطه لعلة تحققه في الواجب فلا يلزم صحة الرؤية قوله وايضا لو عللت يعني لو كان
علة صحة الرؤية الامكان يلزم رؤية المعدوم الممكن لتحقق الامكان فيه لكنه منتف بالضرورة
قوله وفيه نظر لعل منشأ وجه النظر انه يجوز ان يشترط عليه الامكان لشيء من خواص الوجود

بالكلية

١٢٤

كان نسبة اليه قوله ثم ان مقصود ارباب هذا الكلام من السيد الشريف قدس سره ينبغي ان يعلم
ما يفهم من عبارة المواقف ثم قوله وهذه العلة لا بد ان يكون مشتركة والا لزم تعليل
الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز لما مر في مباحث العلل والا فالعلة ليست
بينهما معنى الموثر بل معنى متعلق الرؤية كما يجيء ان العلة لا بد ان يكون موثرة والعاري
… اثبات قبوله عن نحو ثبوت السلب انما يتصف به العدم الصرف ولا شركة بينه
وقيل ان الرؤية لا تتعلق الا بالمعدوم لكان صحيحا في نفسه لكن لا ينتظم نظام الكلام
الخ قوله ويرد عليه يعني ان الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم
نفس العلة الفاعلة وحدها ولا يدل على انه لا يمكن ان يكون شرطها فيجوز ان يكون
الوجود بشرط الحدوث او الامكان علة للرؤية فلا يثبت صحة رؤية الواجب
نقل عنه دام ظله ان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال
الشرط على الوجود … بالحكم انتهى وبهذا ظهر ان ذكر الفاضل المحشي
رفع الايراد من انه قد صرح الشارح ان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها
لا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا معنى ما ذكر في شرح المواقف يؤيده ما ذكر
ثم ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة
احتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري ويعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية
امر وجودي لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا انتهى لا يدفع الايراد المذكور اذ يجوز
ان يكون الامر الوجودي مع خواص الممكن شرطا للوجود وعلى ان جعل العلة هنا على
المتعلق ما يخل بتنظيم الكلام على ما مر في المباحث السابقة قوله كان امتناع وجود
الرؤية تعليق للمقدمة المطوية تقريره ان هذا الامتناع مع التقدير … فان امتناع

وجوده اه يعني امتناع الرؤية على تقدير كون الشيء من خواص الممكن شرطا او من
خواص الواجب مانعا وهو لم يثبت وعلى تقدير ثبوته لا نضر فان امتناع وجود الرؤية
يقتضي شرطا او تحقق مانع لا ينافي الصحة المطلقة اعني الصحة بحسب الذات مع قطع النظر
عن الامور الخارجية قوله يرد عليه يعني ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية مشترك
بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته ان متعلق الرؤية وجودي وليست في
رؤية خصوصية الشيء من البعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا الكلام لا يدفع
الاعتراض المذكور لقصوره فانما واحد النزاع من الطريق ان المذكور لقول اما فلان
رؤية الاعيان اه اذ لا خلاصة اما لا نم انه للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز
ان يكون باثبات المقدمة الممنوعة وهي انه لا بد ان يكون مشتركا واجيب بان
هذه حواشي معتبر الدليل ومسائل فيما بينهم وليس تحرير الطريق المذكور بحيث يندفع
عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي وغيره بحيث اوقور بان المراد من العلة
متعلق الرؤية بالتعلق لها ولا اتفاق فذكره وجودا بالدلالة على ان
الجواب تحرير للطريق السابق بحيث يندفع عنه الاعتراضات قوله ولتسليم استدراك
عطف على قوله لا يندفع يعني ان هذا الكلام يستلزم الاستدراك التعرض الاعراض للرؤية
بالجوهر والعرض ولا اشتراك الصحة بينهما ولا استلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك
في العلة اذ يكفي ان يقال وانا نشاهد الا لتدرك منه الاجسام بما ذكره موجودا من الوجود
ولذا اقتصر لا بد على التفصيل بانه من الجوهر والاعراض فعلم ان متعلق الرؤية اولا بالذات
هو الهوية المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيصح ان ولا حاجة
الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى هذا خلاصة كلام المحشي ولا يخفى ما فيه من الكلام

الاماثل

الاماثل تحقيقه كما يظهر بادنى تامل قوله رد بان المفهوم اه يريد ما ذكره السيد في شرح
المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات امر اعتباري
كمفهوم الحقيقة والماهية فلا يكون متعلق الرؤية والا لزم صحة المعدومات بل المرئي
من الشيء العقد وهو الخصوصية الموجودة فيه الا ان يكون ادراكها اجماليا لا يمكن به
تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فلكل اجمال وسعة الى التفصيل
الا ترى الى قولنا كل شيء [illegible] بتلك الخصوصية مدخل في الرؤية فلا يصح رؤية
الواجب قوله ثم اعلم اه يعني ان هذا ليس الدليل المذكور لاثبات صحة رؤية
الواجب منتقض لصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار بها مع امتناع كونه
الواجب ملموسا وتقريره ان الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض لانا ندرك
باللمس جسما وجسما فانا نميز الطويل من العريض والطويل من الطول وليس الطول
والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من ان الجسم مركب الوحدة فليس الطول
والعرض هو ليس الجواهر التي يركب منها الجسم وكذا نفرق باللمس خشن وعرض
فانا نميز الرطب من اليابس والخشن من الاملس فالملموسية الجوهر والعرض ولا بد
للحكم المشترك من علة قائمة مشتركة وهي ليست الا الوجود [illegible] ضعف
ما قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض فلا تنتقض
بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي اورد على رؤية
الاعيان جار بعينه في ملموسية الاعيان بلا تفاوت على ما حررنا فان قلت نعم في
الموضع وانا لا اجاب عنه بعض الفضلاء لانا نلتزم صحة ملموسية الواجب لا بد
ما تقرر من الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك لكل حاسة ما يدرك بالاخرى

الاخرى يعنى استلزام صحة الايصاء وصحة اللمس الا انه لم يرد النقل بالكل لم يلتفت
الى البحث من جهة وانت خبير بان ما ذكر لتقريب صحة المرئية والمرئية فهو يبطل
الا انه يقال الطبع السليم ولذا قال في شرح المواقف واما النقض لصحة الملموسية وهى و
الايصاب ان ضعف هذا الدليل حل قوله يرد عليه انه يصح اه يعنى انا لا نم ان المعلق
بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان العدم المعلول لعدم العلة والعلة قد يكون ممتنعة
العدم مع امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول
بالنسبة اليه عدم الممكن فيجوز ان يكون الرؤية الممتنعة معلقا بالاستقرار الممكن والسر
في جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه انما هو بحسب الوقوع
يعنى ان رفع عدم المعلول رفع عدم العلة والملزوم الذى قد يكون ممتنع الوقوع
كالممتنع الذاتى فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان
حتى يلزم امكان المعلق عليه امكان المعلق اجيب بان المراد بالممكن المعلق
عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقا فلا شك ان امكان المعلول
فيما امتنع عدم علته ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان
استلزام عدم الصفات وعدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود
كل منهما واجب وعدم ممتنع لوجود الواجب وانما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر
عن الامور الخارجة فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع
لا بالذات ولا بالعرض واما ارد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر
بدليل الفاء الجزائية لعطف ارادة الرؤية عدم استقراره عقيب النظر استحال
استقراره وان كان بالغير فليس بشىء لان استقرار الجبل حين تعلق ارادة.

لعدم

١٢٦

لعدم الاستقرار العدم ممكن بان يقع بدله الاستقرار انما المحال استقراره مع
تعلق ارادته بعدم الاستقرار كما يفصح عن بيان النسبة قال الفاضل المحشى والحق
ان التركيب المذكور لا يصح في العلة بل الصحيح ان يقال ان انعدام العلة العدم المعلول
وليس بشىء اذ لا شك في صحة ما قلنا اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم مع انه قد يكون
الملزوم ممتنع الانتفاء وقيل سلمنا الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكن اذا فرض
وقوع الشرط الذى هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط او لا فيكون الغير
ممكن والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط وفيه بحث اذ الارتباط
والتعليق بحسب الوقوع في نفس الامر الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع
عدم وقوع المشروط فتأمل قوله منها ان الرؤية في الازل مجاز عن العلم الضرورى
اى ما يكون حاصلا بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وفي ذلك شائع
قوله رب ارنى انظر اليك اجعلنى عالما بك علما ضروريا وهذا تأويل اى حفظ
ومن تبعه قوله والجواب بان النظر اه يعنى لو كانت الرؤية بمعنى العلم الضرورى لكان
النظر المذكور بعده الفهم بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالى نص في
الرؤية لا يحتمل سواه فلا نترك بالاحتمال قوله مع ان الطلب اه علاوة اى على ان
طلب العلم الضرورى يدل على ان موسى لم يكن عالما بربه مع انه نبى وذلك
غير معقول لان النبى طلب حكم المعرفة بعد ما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كما في
شرح المواقف قوله يرد عليه اه ان المراد اه اى يرد على العلاوة ان المراد
ما هو العلم بهويته تعالى خاصة به والخطاب لا يقتضى العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه
كلى فانه نحو طلب من ذاته الجبار ما علمه بوجه كلى لا بهويته الخاصة قيل ان اريد بالعلم

فهو بهذه الخاصة الانكشاف فهو متحقق عند موسى عليه السلام الانكشاف التام فهو اراده
بعينها وان اريد نوع اخر من الانكشاف فلا بد من تقريره وبيان امكانه في حقه
تعالى ولزومه لرويته وعدم لزومه لمطلقه حتى يتم كلام المولى اقول المراد بالعلم بهويته
الخاصة العقل هو الانكشاف بهويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه
على كثيرين كما في المرئي بحاسة البصر ولا شك في كونه ممكنا في حقه تعالى لانه قادر على
ان يخلق في العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال البصر كما
يخلق بعده وفي عدم لزومه لمطلق الخطاب بشأن الخطاب الا ان يقتضي العلم بالحق طلب
مامور كلما يمكن صدقه كثيرين عند العقل وان كانت في الخارج منحصرا في شخص واحد
فهو من قبيل النقص وانما قلنا ظاهرا فتأمل وقال الفاضل الچلپی ان اريد بالعلم بهويته
الخاصة مع وجه الاحتمال فهو حاصل في الخطاب الغير وان اريد من حيث الخصوص
فهو لا يتصور الا بطريق الاحساس لانا لا نسلم انه لا يتصور بدون الاحساس اذ ليس للحواس
مدخل في العلم بل هو بمحض خلق الله تعالى على القاعدة المختار من الشيخ الاشعري فيجوز ان
يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون الاحساس كما لا يخفى قوله روي
ان موسى عليه السلام يعني روي ان الله تعالى امره ان ياتيه في سبعين من بني اسرائيل
فاختار من كل سبط ستة افراد فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاجرا فقال ان لمن قعد
اجر من خرج فقعد كالب ويوشع وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل
موسى بهم الغمام وخروا سجدا فسمعوا الكلام يامره وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا اليه
عليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فقال انما ارادوا التنزيل قوله فعلم انهم اريدوا الى
فعلم من هذه الرواية ان هولاء السبعين الحاضرين مع موسى اريد ادركوا ابدا كانوا

من اخيار المومنين فلا يرد الاشكال الذي اورده الشيخ اصلا لانا نختار انهم كانوا
كافرين ولا نم ان علمهم بامتناع الروية متوقف على ان يعتقدوه في كلام الله تعالى
لكن يرد انه لا نم انهم كانوا كافرين ولا نم ان علمهم بامتناع الروية متوقف على ان يعتقدوه
السؤال سامعين للجواب الصادر من جناب قدسه تعالى لكن يرد انهم كانوا سمعوا الامر
والنواهي حين السجدة وموسى عليه السلام بعد متوقف على تصديقه عليه السلام لو كانوا القائلين
لن نؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا في وقت السوال ولم يسمعوا الجواب على ما في
شرح المواقف ما قيل ان السبعين وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه السلام هو المخبر
بان المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه ثم فيه اما لانم ان كونه كلام الله تعالى
موقوف على اخبار موسى لم لا يجوز ان فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر
كعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد فعلنا انه الهام بخاطري العليين
الكلية في وجه حل الاشكال المختلفة في بعضهم حالات كلها لعقات بتركناه
محافظة التطويل قوله للمعتزلة ان يقولوا الخ يعني للمعتزلة ان يقولوا انه اعتنى انما هو
في هذا النوع من الروية الذي يخلق الله في الدنيا في الحيوانات يجب ان يتعلق برويته
تعالى هو النوع من الروية فيكشف عنده كالمبصرات الجسمانية اذ يجوز فيه ما انه لا يجوز
ذلك ولا نزاع فيما مكن في النوع الاخر من الروية المخالفة في الحقيقة والماهية للوازم
والشرائط المسميات عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا
في شرح المقاصد اقول الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف اما ما يجوز
ان يحصل الانكشاف التام البصري بدون الشرائط المذكورة فكيف النظم
فيه مبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصري مشروط بالشروط فالنزاع

ايضا اذن معنوي لان العلم الضروري عندهم هو العلم بتوسط الحاسة بدون
توسط الابصار وعدها بالرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة
وهم ينكرونه لتوقفه عندهم على الشروط المذكورة والحاصل انهم يفرقون بالانكشاف
التام العقلي ونحن انما نثبت الانكشاف التام الحسي وهم ينكرونه لحكم المذكور
يحاكم من غير رفض الحسين قوله يرد عليه ان عدم المدح يعني لانه البسط المذكورة
لقوله لو امتنعت الرؤية لما حصل المدح بها فان ما عدمه صفة مدح يحتمل ان يكو
ن صورة الامتناع الذي في المدح وعدم مدح المعدوم بعدم الرؤية لانه انه
لامتناعها بل لا يمكن على العدم الذي هو معدن كل نقص يجوز ان يكون هذا النفي
ايضا من صفات النقص الا يرى ان الاصوات والروائح بكل رؤيتها مع انه لا يمدح
نفيها عنها المدح لكونها من وس علامات النقص من الحدوث والامكان والحدود
والنشر في ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع الوجوه يكون كل ما نفي
عنها من صفات النقص مدحا والا لم يكن كاملا جميع الوجوه فيفيد ذلك التمدح
بخلاف ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون المنفي صفة كمال نفي منه كما يبقى
صفات اخر من صفات الكمال ويكون الاعم من باب نقصه فلا يفيد المدح
قوله والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات النقص بل
الامتناع يدل على كمال التمدح فانه اذا كان الشيء من صفات النقص كما كان النفي
اقوى كان التمدح اقوى الا يرى انه قد ورد التمدح بنفي الشريك والولد في
القران العظيم مع امتناعهما في حقه تعالى قوله واما الكسب فدفع لما يورد انكم اثبتم
للعبد كسب الافعال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسبا لافعاله لكان عالما

بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم
بذلك الشيء بالتفصيل واللازم باطل فالملزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب
يكفيه القصد والعلم الاجمالي ولا حاجة الى العلم بتفصيل المكسوب ولا شك
في ان العبد عالم بافعاله على سبيل الاجمال قوله والحاصل انه فرق لا يخفى حاصل
الجواب انه فرق بين الخلق والكسب فان الخلق يقتضي العلم التفصيلي دون
الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف على العلم التفصيلي لان الازيد
والانقص مما اتى به ممكن وكذا الكل فصل من افعاله ممكن وتوجه على وجوده مختلفة
وانحاء شتى فوقوع ذلك المعين لاجل القصد اليه بخصوصه والقصدية بخصوصه
موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئي لا ينبعث من الكلي كما هو الشبهة
البديهية بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان
يكون تاثير في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالي هذا تقريره والحق ان الفرق الخلق
والكسب في اقتضائهما العلم مشكل بناء على انه على تقدير تسليم ما للقدرية للمعتزلة ان
يقولوا ان العلم التفصيلي انما شرط في الخلق الكامل واما في الخلق الناقص الذي
يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالي اقول لا اشكال لان العلم انما يجب
ليتوقف تعلق القصد عليه ولا شك ان قصد العبد انما يتعلق بالفعل
بوجه عام فيأتي وجه يريد العبد يتعلق العلم به ايضا بخلاف الخلق فانه
اعطاء الوجود للامر جزئي فلا بد من تصوره بوجه جزئي لا يتعلق الارادة فلا
اشكال في الفرق واما ان الخلق الناقص لا يقتضي العلم بوجه جزئي فلازمه
مخصصة لان القصد ما لم يتعلق لا يوجد الفعل الاختياري فلا بد من العلم

بوجه جزئي في الايجاد سواء كان ناقصا او كاملا انما الفرق بينهما في استجلال
الحكم والمصالح فتدبر والله الموفق قوله وبه يندفع ما يقال اي بما ذكر من انه لا شعور
بتفاصيل الافعال في حال المباشرة مع ان العلم بالعلم ليس التوجه ضروري
ولذا قيل انه يمنع النظر اي اندفع ما قيل يجوز ان يكون العبد عالما بافعاله
افعاله ولا يكون العلم به بعلمه اذ يجوز ان يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل
لا يبقى زمانا طويلا ووجه دفع الاول ان العلم ضروري بعد الالتفات
ونهايته ليس وجه دفع الثاني انه لا علم حال المباشرة ايضا فان المحرك لا علم
بما له تفصيل اجزائه عند الحركة فلا شعور به فلا يكون مشعورا بالتفاصيل ولا
الحركة الاجزاء وان كان ذلك بمباشرة قوله ينبغي ان يجعل المصدر اي ينبغي ان يحمل
المصدر بمعنى المفعول اي المعمول ليصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدري
الايقاع والاحداث امر اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التسلسل في
الايقاعات فلا يكون متعلقا للخلق ثم ينبغي حمل اضافة المصدر الى ضمير المخاطب
على الاستغراق بقرينة المقام لان المقام مقام التمدح وان كان اصل
الاضافة العهد على ما عرف في موضعه اذ لو لم يحمل على الاستغراق لم يتم المطلوب
اذ لا شك ان المعمول يصدق على شكل السرير بالنسبة الى النجار يعني ما
يتعلق به الفعل على سبيل الوقوع اذ يقال للسرير انه معمول النجار باعتبار انه
تعلق به الافعال والحركات الصادرة عنه حتى صار سببا لوجوده فعلى
تقدير ان لا يكون الاضافة للاستغراق ان يكون المراد بعض المعمولات
امثال هذا المعمول على ما هو المقصود وهو ان جميع الافعال العباد

وسعة الالهية مخلوقة له تعالى والرد على المعتزلة والا فلا فرق بين شأن هذا المعمول في الجواز
مخلوق له تعالى لا مدخل للعبد فيها انما الخلاف فيما تقع بكسب العبد واليه اشير بالاول من نحو الصوم
والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك فتبين لا حاجة الى حمل الاضافة
على الاستغراق لان المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق على السرير فانه
معمول بمعنى تعلق به العمل على سبيل الوقوع واطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر ان كان
مجازا من قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم الا انه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة
[illegible] بلا ريب لانه المتقدم على هذا التقدير الغير او المقصود ان جميع الافعال سواء كان
على سبيل المباشرة او التوليد مخلوقة له تعالى اذ لا ما بالذات والمعمول على هذا المعنى لا يشمل المولدات
كحركة المفتاح المتولدة من حركة اليد وهو ظاهر فلا يثبت المذهب والمعمول ما يتعلق به العمل بمعنى
ترتب عليه ويحمل الاضافة على الاستغراق يشمل الافعال المباشرة والتوليدية وما يتعلق
به العمل على سبيل الوقوع وهو المتقدم كما لا يخفى قوله وما الاصوب يعني ان الاحتمال [illegible] الاصوب
فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان لفظ ما في مثله موضوعة للاستغراق فالمعنى
والذي خلقكم ومجموع ما يعملون بخلاف الاضافة فانها موضوعة في الاصل للعهد كما هو الاصل
في التعريف فلا بد في ارادة الاستغراق هنا من استعانة المقام قوله وربما يجاب بحذف
الضمير اي الحاصل الكلام ان حذف ضمير العائد الى الموصول اقل تكلفا بخلاف جعل
ما مصدرية فيرجح الثاني المصدرية بانه لا احتياج فيه الى حذف الضمير بسبب كما ينبغي [illegible]
الضمير مجرد بيان [illegible] جعل ما مصدرية لا ترجيح على الموصولة حتى يرد ما ذكر ويمكن ان
يقال من الحق [illegible] ان ترجيح التوجيه الثاني مع الاول لا [illegible] الشرح قوله وقد وجه
اي قد يوجه من جانب المعتزلة هذه الاعمال ان المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى الخ

بخلق الجواهر كما لا يخلقها دون خلق الاعراض والافعال الجزئية وقد او صرح المص بان
المراد الخلق بلا آلة ومباشرة الاسباب وكلاهما خلاف الظ اذ لا قرينة تدل على التعميم
كيف وجعل الخلق المتعدى بمنزلة اللازم بحذف المفعول ليدل على ان المراد من
التصف بالخلق مطلقا لكن لا يتصف بالخلق قوله ويثبتون كون الخلق اولى من
المعتزلة لا يثبتون الشريك في وجوب الوجود ويثبتون استحقاق العبادة ويثبتون
كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة بل مناطه خلق الجواهر او الخلق الذي
يكون بلا آلات واسباب ويثبتون ورود الآية السابقة اعني قوله افمن يخلق كمن لا يخلق
في مقام المدح قوله وهي ان المكلف به امر اختياري لانه لو كان الكل بخلق الله تعالى
ويكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة الافعال الجمادات ولا يكون له اختيار فيها فلا يكون
المكلف به اختياريا واللازم بط اذ قد تقرر في محله ان مادة التكليف اختياري الا ان
اتفقوا على انه لا يجوز التكليف بما لا يطاق اهم قوله يجوز ان يلحقه مدحا وذما
ثم ان الشرطية المذكورة تقرير لو لم يكن العبد جاعلا لما يعطل المدح والذم والثواب والعقاب
فانه يجوز ان يكون المدح والذم باعتبار المحلية وان يكون ترتب الثواب والعقاب
على الافعال المذكورة عادة ويشكل ترتيب الاحراق على مساس النار فلا يقال انما
اهم لو لم يكن المدح استحسانا والذم استقباحا كما لا يخفى وانما ترك الشرح هذا الجواب لانه
كما نفيناه ينفع الجبرية الم فهو علينا لا لنا اذ كل وجه ورد باثبات الكسب الاقتدار
هو العبد فلذا اختار قوله قال الله تعالى اخرى اه يعني ان قوله لمن حقيقة ذو المدح
قد اخرى مجازية في كون الاشياء الاثن يجوبها بهذه الكل مراد لم يمنع يكونها
موجودها واليه القول لاحدث فحدث عقيب هذه القول لكن المراد الكلام الازلي

القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات الحروف لانه حادث فيحتاج
الى خطاب اخر فيتسلسل ولانه لا يتحمل قيام الحروف والاصوات بذاته والكلام يتوقف
خطاب التكوين على الفهم ويشكل على اعظم القواعد فهو الوجود جاز تعلق بالمعدوم
وانما قال الشرح لا يبعد لان اكثر المفسرين الى ان قوله كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته
على الله تعالى وكمال قدرته تمثيل الغائب اعني تاثير قدرته والمراد بالشاهد اعني
اطاع المطيع في حصول الماموربه من غير توقف وامتناع ولا افتقار الى مزاولة
عمل واستعمال الة وليس ثمه قول ولا كلام وانما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين
مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا ذكر الشرح العلامة في التلويح قوله ويوجد
قوله تعالى فقضيهن سبع سموات فلا الشرح في التلويح التحقيق ان القضاء والقدر الشيء
انما قوله كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله
تعالى فقضيهن سبع سموات اي خلقهن والقدر ... انتهى كلامه فعلم مما ذكر ان ما وقع
في شرح العمدة ان القضاء بمعنى الامر كما قال الله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا
الا اياه اي امر وانما يكون يراد به الحكم قال الله تعالى فاقض ما انت قاض حيث جعل الارادة
الامر في تفسير الارادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم والامر واحد وكذا الاعلام
والتبيين كما قيل ان المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب
لتفسدن في الارض الاعلام والتبيين الفاظ مترادفة اعني الشرح
قوله يصح تعلقه ... هي من الصفات الفعلية اي اذا
كان المراد به الخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية وهو كان المتعلق
التكوين او الى تعلق القدرة عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق في شرح

المواقف اي قضاء الله تعالى قال فيه قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته
الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال واما عند الفلاسفة فهو علمه
تعالى بما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام و
هو المسمى عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ لفيضان الوجودات من حيث جملتها
على احسن الوجوه واكملها انتهى وما وقع في شرح الطوالع الاصفهاني من ان القضاء
عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين ومجموعة مجملة على
سبيل الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء فان المراد بالوجود الاجمالي الوجود الظلي
للاشياء وباللوح المحفوظ جوهر عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفعله يقال له العقل
في عرف الحكماء وانما قلنا المراد ذلك لان ما ذكر منقول عن شرح الاشارات
للمحقق الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في
العالم العقلي مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في المواد الخارجية
مفصلة واحدة بعد واحد كما جاء في تنزيل في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم كذا ذكره السيد الشريف في حاشيته ويؤيده ما وقع في التلويح حيث
قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات وبما ذكرنا في هذه الحاشية
وفيما سبق ظهر ان لفظ القضاء له معان ثلاثة احدها اللغوي والثاني في مصطلح الاشاعرة
والثالثة مصطلح الفلاسفة فقيل ان للقضاء اربعة معان ومنهم هو قدس سره فتدبر
لكن اه يعني انما لم يفسر الشارح القضاء بما هو مذكور في شرح المواقف لانه يؤدي الى
زيادة التكرار في كلمة التفسير بالحكم الغير مؤدي الى التكرار قيل عليه انه يقتضي انه
لا معنى للرضا بقضاء الله تعالى او القائل برضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي

نفسه

141

لنفسه من صفاته بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي وفي كتاب حل
الاعراض بان الرضا بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح
بخلاف الرضا بكفر الكافر مع استقباحه فضلا الى زيادة عذابه كما قال الله تعالى حكاية
ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم ويفيد ان
ذلك انما هو في الرضا بكفر الغير واما الرضا بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال في التاتارخانية
فانه من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر
بالرضا به بكفر الغير اذا كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه قوله وانت خبير بان رضا المعنى
ما ذكره المعترض من ان لا معنى للرضا بالصفة من صفات الله تعالى ما لا معنى له اذ تعلق رضا
القلب بفعل القلب الله تعالى مع تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل
بتعلق صفة التقدير كونه عبارة عن ارادته الازلية ما لا سترة في صحته ولا شك ان الرضا
بها يستلزم الرضا بتعلق تلك الصفة من حيث انه متعلق ضرورة ان الرضا بالفعل
وتعلق الصفة لا يتقرر الا بالرضا بالطرفية فيكونها متعلقين بمتعلقين مثل جواب النسخ
وما ذكر المعترض يقرره فالصواب انه واحد بعبر المعنى والرضا واجب بالقضاء استلزم
للرضا بالمقتضى من حيث كونه متعلقا له لا بالمقتضى من حيث ذاته سائر الوجوه وانما
هذا الطريق ورد قيل والرضا يجب بالمقضي من حيث كونه مقتضيا لا من حيث ذاته لان
الرضا به فان قيل لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضا بها وانما تعلقها
فاورد التخصيص حيث قال والرضا بالقضاء واجب واجيب بان هذه الصفة لما كان
صدور الالام من اثارها كان مظنة ان يعرض الفساد فيها ولم يرضوا بهذه الصفة
وبتعلقها فلدفع هذا التوهم قال والحب الرضاء بالقضاء قوله قالت المعتزلة اه

ربما قاليه المعتزلة في التفصي عن لزوم النقص والمغلوبية بانه تعالى اراد ايمان العباد
اختيارا منهم لا جبرا فلا نقص في عدم وقوعه لعدم دلالته على عجزه بخلاف تخلف المراد عن
الارادة القسرية فانه يقتضي مغلوبا بالعجز كما لا يخفى (قوله) وليس بشيء اه اي ما قاله المعتزلة
في التفصي ليس بشيء او عدم وقوع مراده وهو بالارادة التفويضية نوع نقص ومغلوبية
ولا اقل من السياسة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا في
شرح المقاصد (قوله) وقيل لا يفهم من الارادة اي قيل في التفصي من لزوم النقص والشناعة
على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد رغبته واختياره الا الرضا به فتقدير
تخلف المراد عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضي عن الرضا فهو مذهب اهل السنة
والجماعة فكما لم يلزمهم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة ايضا (قوله) وهو كلام
اي ما قيل كلام ليس بمحصل لان ذلك انما يفيد لو كان الرضا عندهم هو عند المعتزلة
وليس كذلك فان الرضا عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير تقييده بعدم الاعتراض
فالقول بتخلف المرضي عن الرضا عندهم قول بتخلف المراد عن الارادة فيلزم النقص و
الشناعة بخلاف الرضا عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض ونقص المركب ولا
من القول بتخلف المرضي عن الرضا تخلف المراد عن الارادة فانا نقول يجامع تعلق
الارادة كما في ايمان المؤمن وقد لا يجامعه كما في كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون
الرضا فلا نقص ولا شناعة في ذاته نعم تخلف المراد عن الارادة بمعنى عندنا لكن الرضا
لا يستلزم [illegible] كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قال الفاضل المحشي من ان للمعتزلة ان يقولوا
ان الارادة التفويضية هو الامر والنهي ولا شك ان في لغة الامر والنهي لا يستلزم
نقصا ولا مغلوبية اجماعا لان ذلك انما هو لو كان مع الامر عندهم ما يشير القوم

من طلب المامور به سواء كان مرادا او لا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة
فتخلف المامور عن الامر تخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والمغلوبية بلا ريب
(قوله) او بلا واسطة القدرة فهو مذهب الاشعري قال انه تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صرف
قدرته وارادته الى الفعل اوجده عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته وارادته
تاثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق الله تعالى ومكتوب للعبد وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى
او بقدرة العبد فقط بلا ايجاب اه لا يخفى انه لا يظهر مما ذكره فرق بين مذهب
الحكماء والمعتزلة اما ان عدم الايجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس
القدرة ودواعي تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب والاضطرار
وهو لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب
الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود
المقدور وقال في شرح الحديد للتجريد مذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة
بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بالايجاب بل بالاختيار نعم فرق بين
المذهبين باعتبار ان خلق القدرة والارادة في العبد عند المعتزلة على سبيل
الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب (قوله) فهو مذهب الفلاسفة هذا مبني على
ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها ان الوسائط شروط
معدة لافاضة المبدأ على ما صرح في الاشارات حيث قال ان الكل منفعل عن مصدر
الكل [illegible] جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان ما سواه في مقالاتهم
وما نقل عن افلاطون من ان العالم كرة والارض مركزه والافلاك قسي والحوادث
سهام والانسان هدف والله الرامي فاين المفر لتقريب لذلك كما [illegible] المحقق

الدواني في بعض تصانيفه قوله والمروي عن امام الحرمين قال في شرح المقاصد هذا
القول من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث
قال ان الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرته تعالى
من غير فرق بين ما تتعلق بقدرة العباد وما لا تتعلق قوله او مجموع القدرتين اي قدرة الله و
قدرة العبد على ان تتعلق المجموع بالفعل نفسه ويؤثر في اصل الفعل معنى ان قدرة
العبد غير مستقلة بالمباشرة فاذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط
هذه الاعانة وهذا فرق قريب من الحق والمشتهر في الكتب انه جعل كلا منهما مؤثرا
تاما وجوز اجتماع مؤثرين على اثر واحد فانه يظهر حركة قوله بان يجعل مؤمنا فاه كلامه في
لطم اليتيم تاديبا واعدا فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة على الاول
ومعصية على الثاني بقدرة العبد والظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق
وصف الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان لقدرة العبد
مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق الدواني
ويرد على مذهبه ان هذه الصفات امور اعتبارية يلزم فعل العبد باعتبار موافقته
لما امر الله سبحانه او مخالفته له فلا وجه لجعلها اثر القدرة قوله والمقصود اه يعني ان
قوله تليها وافعال اه اي لا يصدق الا على هذين المذهبين فان قوله للعباد
افعال رد على الجبرية اذ لا يقال عندهم كذا الا على التجوز او لعدم اعتداده او قصاب
الافعال الا انهما وقوله اختيارية رد على الحكيم حيث قال يفعل بقدرته بالايجاب
والاضطرار واما الرد على المعتزلة فقد سبق ولعدم اشتراكهما فيها قوله الا انه لا يعني
الاولى اه فهو قوله ولانه لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه قوله فلا يترتب استحقاق

الثواب

الثواب والعقاب ففيه نظر مذكوره ومن ان ترتيب الثواب والعقاب
امر عادي كترتيب الاحراق عقيب مساس النار فكما لا يقال لم يترتب الاحراق على
مساسها كذلك لا يقال لم يترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب قوله
وقد يرد الجبرية بالكلام على الجبرية بعدم صحة التكليف وبعدم فايدة التكليف والاوامر
والنواهي والتاديب لان فايدة هذا التكليف طلب الفعل او الترك وما لم يكن في شان العبد
الفعل صار التكليف بلا فايدة وكذا يرد هذا على الاشعري بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد
تاثير في الافعال لم يفد التكليف لجواز ان يكون ذلك التكليف داعيا الى اختيار الفعل
وصرف القدرة والارادة المترتب عليه خلق ذلك الفعل ترتبا عاديا باعتبار ذلك الاختيار
المترتب على الداعي ليعرف الفضل باطاعة او رفق بارادة الشرع او معصيته في خلافه ليعرف
علامة الثواب والعقاب قوله هذا بيان الجبر ونسخ لا يرد ومن ان هذا السوال و
الجواب مشتق حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره فهذا تكرار محض وحاصل
الدفع ان هذا بيان الجبر بالنسبة الى كل شيء لكن من العبد في الفعل والترك حيث عم وقال
اما ان يتعلق بوجود الفعل او بعدمه وما من قدرة فان قيل نسبته الى الافعال العباد في
عن قطع حيث حصل الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق مما فيه الشر فقد فصل في السوال
والجواب فيها ما يراد السوال ان فيه الجواب عنه بالحمل على الفيصل في ذلك
المقام فلا تكرار واعلم ان صيت الكفر والفسق من الافعال الموجودة اما يبنى على
العرف او المراد الوجود في العبد بمعنى اتصافه بها في الخارج لا بمعنى وجودها في
انفسهما لانهما امور عدمية ان لا تتحقق لهما في الخارج قوله وهكذا الحال في الامتناع
بان يقيم ما علم الله وارادة عدمه يمتنع والا يجاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلا

وتخلف المراد عن ارادته قوله وانت خبير بان هذا يتيح ان لو تم ارادة الله تعالى ليس الا بالنسبة
الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازلية فلو كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة
لان اثر الارادة حادثة على ما هو المقرر المتفق عليه من الجمهور فتعميم الشارح الارادة بالنسبة
الى جميع الممكنات محل بحث ويؤيده ما في شرح المواقف العدم ليس اثرا مجعولا للقادر
كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل لا انه استناد
يقتضي صدوره كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا واما الجواب بانا
لا نسلم كون اثر الارادة حادثا البتة لجواز كون تقدم القصد على العدم كتقدم الايجاد
على الوجود على ما هو مسلم فيجوز تعميم الارادة بالعدم حتى يشمل البقاء الشيء على العدم فليس
بجيد لان الشيخ الاول وان كان مختصا عن هذا الاعتراض لكنه يهدم ما اسسته لان يكونه
فاعلا مختارا يستلزم كون العالم حادثا واما الثاني فلان بقاء الشيء على العدم ليس الا بقاؤه
بالعدم بالعدم في الزمان الثاني بلا امر زائد ولذا لا يمكن العدم صالحا بان يكون
اثر نسبة الى جميع الازمنة على السوية بل الحق ان بقاء الشيء على العدم مستندا الى
بقاء عدم مشية الفعل كما لا يخفى وغاية ما يتكلف ان يقال ان عدم الاشياء كوجودها
مرتبط بارادته الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا يلزم تعلق الارادة
بالعدم الا ان يقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها قوله ولذا وقع في الحديث فانه اسند
عدم الفعل الى عدم المشية لا الى مشية العدم كما نقل عنه قوله والا يمتنع الخ اي وان
لم تتعلق الارادة بالموجود لان الارادة علة الوجود وعدم العلة علة عدم المعلول
ومن هنا ظهر وجه آخر لعدم كون العدم اثر الارادة لانه لو كان للارادة علة له
وعدم الارادة ايضا علة يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد

والمعتزلة

والمعتزلة لما جوزوا الخ يعني ان المعتزلة لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادة تعالى
اذا كانت متعلقة بفعل غيره جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تخلف المراد عنها عند
من غير نقص على ما مر لم يرد السؤال عليهم بان تعميم ارادة الله تعالى افعال العباد يستلزم
الجبر لانهم يقولون لا نسلم انه اذا تعلق الارادة بالوجود يجب والا يمتنع بل يمكن وجوده
وعدمه لان التخلف يمكن بغير شرحه على ما مر والسؤال يتم على ما قالوا ان تخلف المعلول عنه
يستلزم الجهل او النقص وانما نسبه بالاكثر لان ابا الحسين وان قال بتعميم العلم
لكنه يقول ان الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فنفيه ولا يتصور الجهل بالنسبة الى
العلم القديم قوله قد تمنع هذه المقدمة الصغرى كما تمنع منافاة كون الفعل
الاختياري واجبا وممتنعا للاختيار كذلك تمنع نفس منافاة كون الفعل
الاختياري واجبا وممتنعا للاختيار لذا وجب تعلق العلم والارادة بفعل الاختيار
واجبا ممتنعا لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الاصل في المطابقة المعلوم والعلم
ظل وحكاية عنه فانه ان كان في الشيء على ما هو عليه في حد ذاته الا ترى
ان الفرس انما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه بوجه لم يكن علما بل جهلا
فالعلم اذ لا مدخل للعلم في جعل الفعل واجبا وسلب القدرة والاختيار عن فاعله
في حد ذاته وكذلك ليس للارادة ايضا دخل في سلب الاختيار لان الارادة يتنوع
عن علمه تعالى تابعه والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار فهي ايضا تابعة
لاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل واما تبعيتها والا لجاز انقلاب علمه جهلا وتخلف
المراد عن الارادة فتعقلنا لهذا لا يثبت الا اثبات الايجاب بعد الاستلزام والفرق
ظاهر قوله فلا يكون فعل العبد ايضا اي اذا كانت الوجوب والامتناع بتوسط الاختيار

محققا لا اختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذي لا يدخل للاختيار
فيه اصلا وهو المقصود وبهذا ان المقصود نفي الجبر في الافعال الذي يدعيه الجبرية
وهذا القدر كاف واما الكلام في ان ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد
شيئا على تقرير عليه راي اهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ ليس
ويقول ان العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التي احدثت فيه جبرا متوسط
لا يستلزم الجبر في الافعال على تحقيقه واما الذاهبون الى مذهب الاشعري ولم يعرفوا
بمذهبه ولا يخرجه يمكن لهم ان يقولوا كون الاختيار مخلوقا لله لا يستلزم الجبر لان الاختيار
الذي هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة هي صفة من شانها ان يتعلق بكل من الطرفين
الفعل والترك بغير داع ومرجح كما في قدحي العطشان فكونه منه لا يستلزم بان
اعطاء الصفة من حيث كونها صفة ليست جبرا انما يلزم الجبر بالنسبة الى الافعال
واعطاء الارادة لا يستلزم شانهما الا ترى ان صدور ارادته تعالى بطريق الايجاب
من غير شانية الاختيار لا ينافي كونه فاعلا مختارا بالاتفاق فكذلك صدورة
ارادة العبد من ذاته تعالى بطريق الايجاب ايضا لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختارا اذ لا فرق
بينهما في عدم كون كلتيهما باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد
الطرفين والارادة التابعة للداعي من الله تعالى لزم الجبر بعدم التمكن في على احد طرفي
الفعل اما مطلقا او عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك هنا ولا يخفى عليك ان ما
ذكره انما يدل على عدم كونه اما مطلقا او عند وجود الداعي لكونه مجبورا في الافعال
الصادرة بتوسط الاختيار واما في نفس الاختيار فهو مضطر مجبور قطعا كما انه تعالى
موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختارا بالنسبة

الى

الى الافعال الصادرة بتوسطها والشيخ الاشعري انما يقول بكونه مجبورا في الاختيار
لا في الاختيار في الافعال الصادرة بتوسطه تامل قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر بان يقال
ما علم الله تعالى وجوده في الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه
فيما لا يزال اختيارية مع انها اختيارية بالاتفاق من المتخاصمين قوله واما بالارادة في الازل
فيبنى اه اي النقض بالارادة تعالى يبنى على ان تعلقات الارادة ازلية فيتعلق ما اراده
فيبنى في الازل وجوده يجب وما لا يمتنع فلا يكون له اختيار في الافعال الصادرة عنه فيما
لا يزال واما اذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود
الاشياء به يجب او يمتنع قال الفاضل الحلبي ان النقض بالارادة لو كان تعلقها حادث
بان يقرر ان تعلقت بايجاد شي فيما لا يزال يجب وجوده والا يمتنع وجوده فيبطل الاختيار
وفيه بحث لان هذا الوجوب حاصل بالاختيار مع الايجاد وهو لا ينافي الاختيار
تحقق التمكن على الفعل والترك قبل الايجاد وانما الكلام في هذا الوجوب الحاصل قبل
الايجاد كما حصل مع تعلق الارادة في الازل فهو لو قوله وقد يجاب بان الاختيار
حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن من الارادة المتعلقة بكل من الطرفين
للعبد فالوجوب الحاصل بعد الارادة لا ينافي الاختيارية وهذا ما حصل في ذاته تعالى
بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن في الازل ان يتعلق ارادة الله تعالى بكل من الطرفين
على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم ايضا لانه ليس قبل تعلق ارادته تعالى تعلق
علمه تعالى بوجوب تعلق الارادة لان تعلقها ازلية ولا يتصور القبلية والبعدية
في الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متاخر عن تعلق علمه تعالى وارادته
الازلية فيتحقق الوجوب او الامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق

الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة بان المرجح الموجب في افعاله تعالى هو ارادته
الازلية فيحقق الوجوب او الامتناع قبله من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب
عن النقض بالارادة بان المرجح الموجب في افعاله تعالى هو ارادته المستندة الى
الى ذاته تعالى بطريق الايجاب بخلاف ما في افعال العبد فان ارادة الله تعالى
تلزم الجبر فيه قطعا قوله تامل لعل وجه التامل ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم
هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة بان يكون تعلقها متفرعا على تحقق بالجملة
ان رضيه وجد والا فلا وهذا انما يستدعي القبلية الذاتية لا الزمانية فلا ايجاب
بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان تعلق العلم وان لم يكن متقدما على تعلق الارادة
بالزمان لكنه متقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه
وتحقق وجوب الفعل وامتناعه فيه تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها
ينبعث تعلق علمه وارادته ضرورة توقفهما على تعلقها بطريق جري العادة فلما كان
تعلق ارادة العبد متاخرا عن تعلقها بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة
والاختيار اي بالدوران اه لدفع لا يتوهم من ظاهر العبارة من ان قوله ان القدرة
والارادة مدخلا في بعض الافعال يدل على ان القدرة تاثيرا فيه وهو مناف للحصر
المستفاد من قوله ان الخالق هو الله تعالى وحاصل الدفع ان ما يحكم به بديهة العقل
هو ان القدرة العبد مدخلا في بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة
تحقق الفعل ومتى لم توجد والترتيب المحقق انما الاحكم بالتاثير او بديهة كما يحكم بدوران
الاحراق مع مساس النار وترتبه عليه لا انه يحكم العقل بان للقدرة مدخلا فيه بالتاثير
حتى يلزم منافيا لقوله بان الخالق هو الله ولا يحكم العقل ورته بمجانبة ان لا يحكم بها بعدم التاثير

بل كلها نظري يثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التي اوردت في نفي الجبر المتوسط
من ان بديهة العقل كما تحكم بوجود مدخلية للعبد فارقة بين حركة البطش والارتعاش
يحكم بثبوت تاثير لها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرية
حقا وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقا وعلى التقديرين
فلا توسط اذ لا حكم للبديهة في تاثير القدرة الحادثة سيما حين ثبوت انتفائه
بالقواطع انما حكم البديهة بالدوران والترتيب المحقق كما لا يخفى قوله صرف القدرة
جميعها اه يعني معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب
تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى انه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا
الله بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا بان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة
بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التاثير لاوجد الفعل واما صرف الارادة وجعلها
متعلقة فليس بخلق الله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو يحدث ارادتها فانها صفة من شانها
ترجيح احد المتساويين بلا مرجح من غير داع مرجح كما عرفت في ارادة الله فانه صفة
توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح
وكما ان صدور الارادة عن ذاته تعالى بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله كذلك
صدور ارادة العبد عن ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبورا في افعاله اعلم ان هذا المقام
يقتضي لبسط الكلام فنقول وبالله التوفيق ان افعال العباد منها ما يتعلق بها
ارادة الله بلا توسط اختيار العبد بمعنى ان الله تعالى يوجدها بلا واسطة فتعلق بها ارادة العبد
اولا ومنها ما يتعلق ارادته بتوسط اختيار العبد وارادته بمعنى ان الله تعالى وجد في
العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجيح احدهما فاذا رجحت ارادة

ارادة العبد احد الطرفين وتفرع عليه تعلق قدرته وصرف الالات والدواعي
اليه يعني ان تعلق الارادة ليس سببا وباء لان يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة
بالفعل بحيث لكانوا لها تاثير بالاستقلال لاوجد الفعل لتعلقت ارادة الله وقدرته
فحيث تعلق القدرة وصرف الدواعي اما الجبرون مخلوق الله تعالى فالجبر باق او نقول
العبد فيكون خالقا لبعض افعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة
على ما بين في موضعه من الارادة صفة من شانها ترجيح احد الطرفين فان قيل
اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة
تتعلق باحدهما بالضرورة قلت تدليل التكليف داعيا لتعلق بالارادة بناء
على ان الارادة تابعة للعلم فاذا اعلم المكلف ان التكليف واقع بكذا انه حسن
بصير ذلك داعيا لتعلق ارادته ترجيحه فيصرف القدرة والدواعي اليه فيخلق الله
تعالى الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك التعلق اعني تعلق الارادة المرتب
على الدواعي يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب واما حصل ان الله تعالى خلق
في العبد علما اجماليا بالافعال الاختيارية قبل صدورها وعلاماتها وفيها ترتب
الثواب والعقاب ما فوق ذلك احسان الشارع وحقق فيه الارادة تابعة
لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت
مستقلة في الايجاد ووجد فان علم العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة
ان تعلقت ارادته بالقبيح يستحق الذم باعتبار المحلية والعقاب بطريق جري
العادة وان تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحا لم
يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق

الموآخذة

المواخذة وان لم يخلق ليده فان قيل تلك الارادة التي من شانها الترجيح حادثة
فهي اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله تعالى فيكون مجبورا قلت الارادة
مخلوقة الله تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهي لا يستلزم الجبر في الافعال
الصادرة بتوسطها كما في افعال الباري تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة
الى ذاته بطريق الايجاب والا لزم حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين ان يكون
مستندة الى ذاته بطريق الايجاب وبين ان يكون مستندة الى غيره في عدم كونها
بالاختيار والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من ان يكون متعلقة
بالحسن او القبيح هذا محصول ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من خلق الافعال والله اعلم بحقيقة
قوله تبيت صرف القدرة قصده اي وقت في بيان معنى صرف القدرة ومغايرته
لصرف الارادة لان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف
الارادة لانه عبارة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيجي في بيان
الاكتساب مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل
وانما قلنا بتغايرهما لان صرف القدرة متاخر بالذات عن وجودها لان قصد استعمالها
كونها موجودة ووجود القدرة متاخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي لخلق
القدرة والمتقدم غير المتاخر اذ لو كان بعينه يلزم تقدم الشي على نفسه قوله وليس للشيخ
اي وما ذكره صاحب القيل ليس شيء لما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال
فلانه يقتضي تقدم ان يوجد القدرة في العبد فلا يكون مستعملا لان استعمالها
موقوف على القصد ومتاخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان
على ما تقرر عليه راي الجمهور المتكلمين فلا يكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان

لان الفعل مقارنا لاستعمال القدرة المتأخر بالزمان عن القصد المقارن
لوجود القدرة مع ان مذهب من يقول بكسب ونفيها عنه قصد الفعل هو الاشعري
انها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله واما بيان تغاير القصدين فلان تقدم
الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه فيجوز ان يكون القصد من حيث
ذاته متقدما على القدرة ومتأخرا عنها باعتبار وصفه اي بالنظر الى استعمال القدرة
فلا يثبت مغايرة القصدين كما في قولك رماه فقتله فان الرمي المقرون باعتبار
افضائه الى الموت يكون قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متأخرا
عن الموت باعتبار قتلا مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته وبذا صح دخول الفاء
في قولك رماه فقتله قوله هذا هو التعقيب الذاتي اي كون الفعل عقيب مجموع
القدرة والارادة هو التعقيب الذاتي ولا نظر بالنسبة الى صرف الارادة
تعقيبا زمانيا بل النسبة بالذاتي لان خلق الله الفعل لا يتوقف على صرف العبد قدرته
وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه اذ هو من الاسباب العادية التي ليست
لا وجهة لكنه التعقيب قوله والا فالقدرة اي وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل
زمانيا لم يكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري
قيل عليه في الاثر كره حاصله ان تعبير الشركة يأبى تحقيق الشيء لا يكون الشركة
في مذهب الاستاذ لعدم الفرق اذ كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد ليس مستقلا
بل مجموعهما مؤثر في مقدور واحد مع ان مذهب الشيخ شركة في مذهب المعتزلة
لانه يدل على ان قدرة الله تعالى غير كاملة في الايجاد وبل ناقصة محتاجة الى الاعانة
بخلاف مذهب المعتزلة فانه لا يدل على النقصان بل يدل على عدم القدرة على

بعض

١٤٨

بعض الامور ولا نقصان في ذلك كما لا نقصان في عدم قدرته على الممتنعات
قوله وليس شيئا اي وما ذكره ليس بشيء لان كلا من المؤثرين اعني قدرة
الله وقدرة العبد بغير ما له تأثير ودخل في التأثير تعالى انما لا ثم انه اقبح شركة من
الشركة لان تأثير قدرة العبد في بعض الامور كخلقه تعالى وخلقه مؤثر انهما
ليس اقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية وجعل العبد خالقا بالاستقلال
والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق والجبري في ملكه اه قيل الواو
للحال اقول يجوز ان يكون معطوفا على مورد دخل قدرة الله تعالى بتقدير ان العبد
مع اراده خلاف الفهم ونظم النفي كما لا يخفى قوله اي علة عادية وهي ما يدور عليه الفعل
وجودا وعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تأثير الفاعل
عادة لا حقيقة وان لم يكن مؤثرا كاليبس الآلة فان تحقق اليبس لا يستلزم
تحقق الاحراق ثم قال الفاضل المحشي منها انه لا يظهر الفرق بين كون القدرة
شرطا عاديا بين كونها علة عادية ليس بشيء ونفيها عنه الشيخ حيث نفى كونه شانا
القدرة الحادثة التاثير نسبتها علة او شرطا مجاز قوله وكذلك الى تقول في شانها
هذا وقع كلام المولى اللاري من ان شان القدرة الحادثة التاثير وان لم تؤثر
بالفعل لم يقع متعلقها بالقدرة الله تعالى في نسبتها علة او شرطا حقيقة كما قال
الفاضل المحشي من ان كون شان القدرة التاثير غير مسلم عند اصحابنا
فلا يحسن ايراده غير مسلم لانهم انما ينفون التاثير بالفعل لا كون شانه التاثير
قوله ليشير الى وجه الذم يعني وجه الذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات
يعني عدم اتيانها وان لم يكسب القبيح هو تضييع القدرة في خلق غير ترك القصد اليه

وهذا ينبني على ما هو الاصح من ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة
بل هو متعلق عدم القدرة والارادة على ما مر من ان الاعدام ليست متعلقة
المشيئة والقدرة واما عند من يرى انه مقدور حاصل بصرف الارادة والقدرة
اليه فنقول وجه استحقاق الذم في ترك الواجبات كسب القبيح الا ان التفنيع فقط
واما في نفس ترك الواجبات بعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف النفس عنها
عند ظهور الاسباب وميلان النفس الى الفعل الذي هو حاصل بصرف الارادة
كما ان كف النفس عن النهي عند ظهور الاسباب والميلان اليه يرجع الى الفعل
الواجب فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغي ان
يعلم ان قول الشارح فيحقق الذم والعقاب ليس تقييدا وبيان انه قد يستحق الذم والعقاب
بترك قصد الفعل الخير وانه قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى او بسهو من العبد
او نحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك الفعل الخير وانه قد لا يعاقب
بعفو من الله تعالى او بسهو من العبد او نحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب
بذلك كان عدلا ما انتظار الشارح لانه لازم لانه ليس هذا هنا قال بعض الفضلاء انه
لو كان استحقاق الذم والعقاب لا فاعة تدريه الخير كان معاقبا لقصد فعله
بشر لحصول التفنيع مع ان قصد فعل الشر معفو ما لم يعمله القول الاصح ان المعفو
هو خطور مثل الشيء لحصول صورته الفكرة والنبيه هل يحاسب ام لا فقال بعضهم
يحاسب وقال بعضهم لا يحاسب والاصح ان ان خطر بباله ولم يعتقده ولم ينو
ذلك فانه لا يحاسب وان كان كفرا الا ان ذلك المخطرة مما لا يمكن الاحتراز عنه
فاما اذا خطر بباله واعتقده فذلك يترتب عليه فانه يسأل ويحاسب لقوله

وان تحققوا ما في انفسكم او تبدوه يحاسبكم الله وقوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد
كل اولئك كان عنه مسؤولا قوله وهو لا ينافي اه اي كون التفنيع بسبب الذم والعقاب
في ترك الواجبات لا ينافي ان يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيئا اخر اعني صرف
القدرة الى الكفر ونحوه باختياره وانما قلنا انه لا ينافي ذلك لان ترك الواجب
وان كان من المنهيات الا انه من المتروك فيجوز ان يكون وجه الذم والعقاب فيه مغايرا
لما في فعلها قوله وهذا الكلام الزامي اه اي وهذا الدليل على وجوب المقارنة
دليل الزامي مبني على مذهب الخصم القائل بتاثير القدرة في اصل الفعل انه لو كانت
الاستطاعة سابقة على الفعل بغير وقوع الفعل بلا استطاعة لكن وقوعه
بدونها محال عندكم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والا وان لم يكن الزاميا
بل تحقيقيا مبنيا على مذهب اهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع
الفعل بدون الاستطاعة ثم اذ لا دخل للاستطاعة في وجود الفعل عنده يستحيل وجود
الفعل بدونها قيل فيه انه قد عرفت انفا ان الاستطاعة اما علة عادية او شرط
عادي او مع التقدير يستحيل وجوده بدونها عادة فنقول انه ان كان المدعي
ان الاستطاعة يجب ان تكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها اصلا فلا بد ان يكون
الكلام الزاما لو حمل تحقيقا فهو انما يدل على انه يلزم خلاف جري العادة وهو لا يستلزم
امتناع تقدمها مطلقا وان كان المدعي ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق
جري العادة فلا حاجة الى حمله الزاميا ودليل الخصم محمول على الاول بناء على
ظاهر قول الشارح اذ لو كان الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة بالفعل
قوله فلا نقض بقدرة الله تعالى اي حين اذ كان مقارنة القدرة الى اخره مبنية

على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى تقريره انه لو كانت القدرة
مع الفعل لا قبله لزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ المفروض كون
القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته
قدم مقدوره اذ المفروض كون القدرة مع الفعل وكلاهما باطلان بل قدرته
ازلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدوراتها
قبل حدوثه ولو كانت ممتنعة في القدرة الحادثة لكانت ممتنعة في القدرة
القديمة ايضا كذا في شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة
غير باقية لانها من الاعراض وهي ممتنعة البقاء والا لزم قيام المعنى بالمعنى
على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة
القديمة فانها باقية ازلا وابدا فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور قوله ليست
من قبيل الاعراض عندهم لان العرض عبارة عن ممكن يكون تحيزه تابعا لتحيز شيء
آخر والصفات ليست كذلك قوله حاصله انه ليس نفي وجود الشيء الا نفيه حاصل الجواب
ان مدعى الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل اولا وليس نفي
وجود الفعل السابق داخلا في دعواه حتى يرد ان دليله انما يدل على وجوب المقارنة
لا ان لا يوجد قبل الفعل لجواز ان يكون باقية تتجدد الامثال على ما هو مذهبه في جميع
الاعراض فيكون قبل الفعل مع المقارنة بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل
بلا استطاعة قوله وفيه بحث اه حاصله ان نفي القدرة السابق داخل في دعواه اذ
مذهبه ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لا بد
للقدرة من سبق سابق مع حضور الفعل والا لزم تكليف العاجز وهو مستوف

فالنزاع

فالنزاع بين الفريقين في ان القدرة قبل الفعل ام لا قال في المواقف قال الشيخ
واصحابه ان القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل
الفعل فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من نفاه وهذا اظهر لكن قوله الا انه لا
من مثل سابق والاولى ان يقول لا بد من قدرة سابقة لان وجود المثل انما هو عند
بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل تتجدد الامثال واما عند
من نفي بقاءها حال الفعل ويقول بتجدد الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس
القدرة التي يعتمد عليها التكليف كما لا يخفى قوله يرد عليه اه حاصله انه انما يلزم
قيام العرض بالعرض لو كان الامر الحادث فيها في الحالة الثانية امرا موجودا
حتى يكون عرضا فانه قسم الموجود لكن دونه اذ لو كان امرا يعتبره العقل وينتزعه من غير
ان يكون له تحقق في الخارج زائدا على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفيات
النفسانية من حيث استحكامها في موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة
وليس الرسوخ امرا زائدا عليها في الخارج فلا كما لا يخفى قال بعض الافاضل في هذا البحث
منشؤه في النظر الذي ذكره انه لا يقدر وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان يمتنع
الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرطه انه لا يلزم من عدم حدوث الفعل فيها
ان لا يكون وجود الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى لجواز وجود الشرط
في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري هو مثل رسوخ القدرة فلا يلزم
قيام العرض بالعرض او غير ذلك من الامور المناسبة اقول ان قول الشارح
مع ان القدرة التي هي صفة واحدة في الحالتين على السواء ينافي ما ذكر لان القدرة
الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة في الحالة

الاول لعدم كونها مستجمعة فانظر ان الشارح اراد انه يجوز ان يكون الحادث في الحال
الثانية امورا خارجية تكون شروطا لتاثيرها فلا يلزم قيام العرض بالعرض فتامل
وهو الامام الرازي قال في المواقف قال الامام الرازي القدرة تطلق على
مجرد القوة التي هي مبدا الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء
وهي قبل الفعل وتطلق على القدرة مستجمعة لشرائط التاثير ورفع موانعها فلا شك
انها لا تتعلق بالضدين بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى اخر
لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة
المستجمعة لشرائط التاثير والمعتزلة ارادوا مجرد القوة فلا نزاع [red] الا ان الشيخ
لما لم يقل اه وقع لما اورد على ما قال الرازي من ان القدرة الحادثة ليست
مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال اراد بالقدرة القوة المستجمعة
لجميع شرائط التاثير وحاصل الدفع ان المراد بالتاثير ما يعم الكسب بان يكون المراد
المستجمعة لجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة او مقارنة عادية
فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة تابع جميع الجهات التي يحصل الفعل
بها اي سببا كما هو راي المعتزلة او معها اي مقارنا لها كما هو راي الشيخ مقارنة
للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه [red] وفي كلام الامدي
اي ما وقع في كلام الامدي ان القدرة الحادثة من شانها التاثير وانما لم تؤثر في الفعل
لان متعلقها وقعت بقدرة الله تعالى فلو لم يسبقها قدرته تعالى لكانت كافية
في التاثير وح لا اشكال في صحة ما ذكره الامام ولا حاجة الى تعميم التاثير بالكسب
كما لا يخفى [illegible] في التحيز انما هو القيام بهذا لان القائلين بامتناع

بقيام

بقيام العرض بالعرض انما يفسر بهذا المعنى ثم قال الاولى ان يقيم هنا الاختصاص الناعت
او التبعية في التحيز من لوازم ثبات الشيء [red] والا فليس الا اي وان لم يتبع فيها بها ما على
بل جاز قيامهما معا بالمحل فليس جعل احدهما وصفا للآخر بان يقال السواد باق اولى
من العكس بان يقال البقاء سواد [red] ووجه الصورية [illegible] انه يجوز ان يكون
بين الامرين القائمين بمحل خصوصية ذاتية بها يصير احدهما صفة للاخرى دون العكس وانما
يذكر وجه الصورية في المقرر من الاولين لانه قد مر ذكرها في الشرح يعني ان للمكلف وصفا
اضافيا اه يعني حاصل جواب الشارح ان للمكلف وصفا مجازا متعلقه وهو كونه بحيث يريد الاداء
لسلامة الالة والعادة يعبر عنه تارة بلفظ مختلف دال على الاضافة وكونه وصفا مجازا
متعلقه بها وهي الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ منفصل دال على الاضافة
سلامة الاسباب في الالات [red] ورعا كون الاستطاعة وصفا ذاتيا اه يعني واما
توجيه جواب الشارح بان السلامة مطلقة وان لم يكن وصفا له لكن المراد سلامة اسبابه وهي
وصف ذاتي للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتي له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة
كذلك يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بها فيرد على ان كون الاستطاعة
وصفا ذاتيا ممنوع والا لما صح تفسيرها بسلامة الاسباب لانه وصف اعتباري متعلقه ولا يصح
تفسير الذاتي بالاضافة وان قولنا وسلامة اسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف
لا كونها وصفا ذاتيا حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة وصفا بذلك غاية ما في الباب
التعليل وهو في التعليل وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله واما كون الاستطاعة
من تلك وصفا ذاتيا ثم والا لما صح تفسيرها بسلامة الاسباب واختلاف تقرير الجواب
فقال ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا بالاجمال

والتضعيف ولا نم ان الاستطاعة وصف ذاتي وان الا يصح تفسيرها بسلامة الاسباب وصحة
لو وردت قولنا ذو سلامة الاسباب انما يفيده جواب سؤال لم سوان يقال لانم انه لا يصح
تفسيرها بسلامة الاسباب الخ وصف ذاتي لو حيث يقال ذو سلامة الاسباب فيصح تفسيرها
بذلك وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة الاسباب انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية
وحتى يفيد صحة التفسير ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه لا يصير قوله والا لا يصح تفسيرها بسلامة اسبابه
معارضة وان امكن دفعها بالتكلف واما ثانيا فلان قوله وقولنا ذو سلامة اسبابه اه لا يصير
كلاما على السند الغير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة مع ان المنع المذكور غير
لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلان
اسلوب الكلام يابى عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم قوله والاقرب
ما افاده بعض الافاضل اه اراد به السيد الشريف وحاصل التاويل ان القوم وان
فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب الا انهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا به معناه
الصريح بل ما يفهم منه اعني كونه بحيث سلمت اسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة
صفة المكلف والسلامة ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكروا في تعريفها معنى هو صفة له اعني
كونه بحيث سلمت اسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل
وصف الشيء بحال متعلقه نحو قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم ابوه وكذا في
مطابقة الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص
وقد سبق منه نحوه في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر قوله تحرير المقام اي تحرير محل
النزاع على ما هو راي المحققين والا فقد حكي عن امام الحرمين والامام الرازي جواز
التكليف بالمحال بل بالمحال مستدلين بما ذكره المحشي لقوله وقد يقال اه وقد نسب ذلك

الى الشيخ

الى الشيخ الاشعري وهم نسبت تفيركه به وذلك لامرين الاول انه لا تاثير لقدرة العبد في
افعاله فهي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل
الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس بشيء لانه يستلزم ذلك ان يكون
جميع التكاليف عنده تكليفا بما لا يطاق على ما ذكره المحشي قوله ما يمتنع لنفسه كاعدام
القديم وقلب الحقائق قوله ولا يمكن من العبد اما بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة
الحادثة كخلق الجواهر او يكون لكن من نوع او وصف لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل
والطيران الى السماء قوله ولكن تعلق بعدمه فان ما علم الله تعالى واراد عدم وقوعه ممتنع
وقوعه وان كان ممكنا في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة قوله فالاول لا
يجوزه اي التكليف بالممتنع الذاتي لا يجوز ولا يقع اتفاقا من المحققين من اصحابنا
وانما اقتصر على المحققين من اصحابنا لان مجوز الا ان يعلم على ما مر واستدلوا على ذلك
بانه يجب التكليف بالمستحيل لكان مستدعي الحصول اذ لا معنى للتكليف الا الطلب استدعاء
الحصول واللازم باطل لان طلبه فرع تصوره وقوعه ولا يتصور وقوعه اذ لو تصور ثبتا ويلزم
منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته في ثبوته والا ان لم يكن ممتنعا لذاته وهذا
كتصور الاربعة بانه ليس بزوج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزوج ليس باربعة
وتحقيق هذا الكلام في شرح المختصر العضدي قوله والثانية لا يقع اتفاقا بشهادة
الابتلاء والاستقراء قوله ويجوز عندنا اذ يجوز ان يخلق الله تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل
على خلاف العادة فانقلب فيجوز تكليفه بالجماد وليس كذلك قلت فرق بينهما فان
الجماد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد قوله والثالث يجوز ويقع
فان من مات على كفره وقد اخبر الله تعالى على عدم ايمانه بعينه عاصيا اجماعا ولو اتقع

التكليف به لم يعد عاصيا قوله فهذا التوجيه ينبغي ان تؤول التكليف بالتعلق على ارادة
بعد من توجيه ما قيل ان التكليف بالمحال واقع عند الاشعري وليس المراد بالممتنع لذاته
او ما لا يمكن من العبد واقع عنده كيف هو مخالف لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
ولشهادة الاستقراء قوله ومن لا يقول به لا يعدها اه دفع لما يتوهم من انه اذا كان مراد
الاشعري ما ذكر فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل
الدفع ان من لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق لا يعد هذه المرتبة اي الثالثة من مراتب
ما لا يطاق نظرا الى انه ممكن في نفسه من العبد قوله وقد يوجه الخ اه اي قد يوجه بانه يجب
بان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف قبله فيكون
التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار قوله بما يمكن في نفسه يعني ان المراد بقوله ليس
في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله انما النزاع في الجواز فان النزاع انما في جوازه
اذ التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقا وبالثالثة جائز وواقع اتفاقا وكذلك
الى ما فيهما اي وكذلك الى ما في كلا القولين على الاطلاق ولا تقييدهما بالمرتبة
الوسطى ولا يلزم منه ان يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه
لان الاطلاق لا يستلزم العموم وشمول جميع الافراد لان المطلق موضوع للحقيقة
من الحقيقة يتحقق في ضمن كثيرة من غير تعيين ولا شمول الا ترى ان من قال اطعم رجلا او اكس
رجلا لا يستلزم الامر باطعام جميع الرجال واكسائهم وكذا العدم وقوع التكليف
ما لا يطاق وبالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه والمحشي المدقق
جعل التقييد في قوله وكذلك الى ما فيهما الى الامكانين وقال وكذلك ان لا تقييد الامكانين
اعني ما يكن في نفسه ولا يكن من العبد في نفسه بقوله وكذلك اذ ما فيهما الى الامكانين

الخ

وقال وكذلك ان لا تقييد الامكانين اعني ما يكن في نفسه ولا يكن من العبد في
نفسه بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول ما لا يكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله انما النزاع
ولا يخفى انه بعيد من الكلام لا مدخل في المقصود اصلا قوله وقد يقال ان ابا لهب امر بان يؤمن
ان ابا لهب كلف بالايمان والايمان عبارة عن تصديق النبي عليه السلام بجميع ما علم
مجيئه به من عند الله تعالى ومن جملة ما علم مجيئه به ان ابا لهب لا يؤمن به ولا يصدق فيما اتى به
فقد كلف بان يؤمن به بانه لا يؤمن به وان يصدقه في انه لا يصدقه وانه محال لان
او حال الشخص اذا علم في باطنه خلاف ذلك الامر يستحيل قطعا ان يحصل التصديق ان الشخص اذا كان
معه فاذا كان حال ابي لهب على هذا وربما فلا يكون في التصديق بعدم التصديق
لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديق موجبا لتكذيبه في الاخبار
بانه لا يصدقه وحينئذ يرجع التكليف بالمرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته فضلا عن
جوازه قوله وفيه بحث لانه يجوز اه يعني انه انما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق
الذي حصل له ويجوز ان لا يخلق الله تعالى فيه العلم بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز ان
يذعن بعدم التصديق الذي حصل له ويجوز مع حصوله مع حصوله له فلا يكون تكليفا
بالممتنع لذاته قوله نعم اي ظن العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع
عادي فيكون من المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى
مع انه ذكر فيما قبل انه لا يقع التكليف به اتفاقا والغرض هذا الجواب انما يتم لو بين
استحالة ان يصدقه بان اذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل اما لو بين بان
تصديقه في الاخبار بانه لا يصدقه في انه لا يصدقه بان اذعان ما وجد في نفسه
خلافه مستحيل اما لو بين بان تصديقه في الاخبار بانه لا يصدقه في شيء ما جاء

يستلزم عدم التصديق في ذلك الاخبار اليه متردد اذ نفسه ما جاء به وما يكون
وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقرير اختاره الشارح في حواشي
العضدي ويمكن الجواب على هذا التقرير بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه
به فمن لا يؤمن به يرفع الايجاب الكلي فلا ينافيه التصديق في هذا الاخبار تامل وفي قوله
والذي يحسم مادة الشبهة اشارة الى ما ذكرنا من التناقضات قوله والذي يحسم مادة
الشبهة هذا الجواب اختاره السيد الشريف في شرح المواقف وحاصله ان ان الايمان
في حقه غير مستلزم للمحال انما المحال هو التصديق وهو غير مشروط بالعلم التصديق فان التصديق
بانه لا يؤمن المستلزم للمحال انما يكلف به اذا علم ووصل اليه بخبره وهو لم يعلم
اه واخبار الرسول لا يتاتى في ذلك فهو كتقريرنا لنوح عليه السلام لن يؤمن من قومك
الا من قد آمن الآية ولا يخفى ان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز
لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن قوله لانه فيه اختلاف الانواع
بحسب اختلاف الاشخاص وهو مستبعد لان الايمان حقيقة واحدة لا تكون
اختلاف بحسب الاشخاص لو صح هذا التقرير اه ما ذكره الشارح تقريره وحاصله نقض
تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحشي نقض اجمالي وحاصله ان دليلكم بجميع مقدماته
باطل لانه قد تخلف عنه الحكم في مادة تشمل الى ابي لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلا
عن الجواز مع جريان الدليل فيه بان يقال انه لو كان جائزا للزم منه فرض وقوعه
مع التكليف يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث اخبر بانه لا يؤمن قوله ثم انه
انما نعلم بالضرورة الوجدانية اه دفع لما يتوهم من ان المدعى ان لا شيء من المتولدات
بكسب العبد والدليل انما ينهض على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة واما المتولدات

القائمة

القائمة بمحلها فلانا لا نعلم الى الحاصلة بعد النظر القائم بمحله والالم الحاصل من ضرب الشخص
نفسه بحجر ونحو ذلك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة ان حالنا بالنسبة الى المتولدات
الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة في غيرنا في ان ليس شيء منهما
مقدورا لنا ولا نتمكن من عدم حصولها فعلم انه لا اكتساب في جميع المتولدات قوله يرد
عليه ان عدم التمكن للعبد حاصله انه اذا اريد به عدم التمكن من عدم حصولها عند قبل
مباشرة ما يوجب حصولها فهو مسلم وان اريد عدمها بعد مباشرة ما يوجب حصولها
فمسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافي كونه مكتسبا للعبد الا ترى
ان فعل المباشرة لا يمكن ترك العبد مباشرة ما يوجب صدوره من صرف الارادة و
القدرة مع ان العبد مختار فيه فكذا في المتولدات قال الفاضل المحشي
يمكن ان يقرر ان كلام الشارح مبني على افعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات
الممتدة زمانا وحاصله انك اذا قربت النار مثلا فحصل حصل الم ممتد
زمانا والمتولدات الممتدة وهذا الالم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا قربت
قربا ممتدا فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا القرب الممتد فانك قادر على
ترك امتداده فظهر من ذلك ان لا اكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ
هي ليست قائمة بمحل القدرة ولذا لا يتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت ذلك
بخلاف افعاله الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من ترك
الامتداد ويتمكن من تركها فيما ذكر على هذه المتولدات الغير الممتدة زمانا فانها
قائمة بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها من نوع التحكم لان التمكن من ترك
امتداد المتولدات الممتدة متحقق حين مباشرة اسبابها مثلا حين مباشرة القرب

فلا يكن على ان تقرب ضربا شديدا فيحصل الم عنده او ضعيفا فيحصل الم غير محتمد د
بعد المباشرة غير متحقق في افعال المباشرة الغير فان بعد تحقق القرب لا نقدر
على عدم مباشرة ضرب محتمد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتداده لا للدليل
على ان لا يكون نفس المتولدات مكسوبا ومقدورا لنا لا بد له من دليل قوله ولو لم يقتل
لجاز ان يموت او على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت
ولا بالحيوة قوله من غير قطع بامتداده على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انه لو لم يقتل
المقتول الى اجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ما ذهب اليه ابو الهذيل
منهم فانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل وتمسك به لو لم يمت لكان القاتل
قاطعا للاجل المقدر لله تعالى وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على
تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وح لا نسلم انه محال كذا في شرح المقاصد قوله اي لو لم يوجب
الله يعني انه تعالى لما اقدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله الى اجله
نفس الفاعل فلم يوصله راجع الى الله تعالى لا الى القاتل على ما زعم البعض المحشي
حتى يرد عليه ما قال من ان التقدير لم يوصله بعد ان يكون عبارة الشرح هكذا
ان القاتل قد قطع عليه الاجل بل الواقع في اكثر النسخ ان الله تعالى قد قطع عليه وح لا توفيق
فيهم اي المعتزلة والمراد كلهم كما عرفت من خلاف ابي الهذيل فيه جعل النزاع
ان المراد بالاجماع المقصود من هذا التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة
واهل السنة وح فما قيل انه لو كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى لكان المقتول
ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك
قطعا من غير تعقيد خلاف فلكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاد وكثير من المحققين

وتقرير

وتقرير الجواب ان المراد باجل المقتول زمان بطلان حيوته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم
ولا تاخر على ما يشير اليه قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجع
الخلاف الى انه هل تحقق ذلك في حق المقتول ام العلم فيه حقا انه ان قتل مات وان لم يقتل
فيعيش الى اه كذا قرر السؤال والجواب في شرح المقاصد وبعلم الجواب باختيار ان المراد
زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى لكنه لا مطلقا بل ما علمه وقدره بطريق القطع و
ح يصلح محلا للخلاف فلا انه يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف العلم عن المعلوم لجواز
ان يعلم تقدم موته بالقتل على تاخر الاجل الذي لا يمكن تخلفه عنه قوله تلك قوله تعالى
لا يستقدمون او يقال ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله تعالى اذا جاء اجلهم
لا على الجزاء فيتم الاية انكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون عنه ولكل امة اجل
لا يستقدمون عنه هذا هو المشهور ولا يخفى ان فايدة تقييد قوله لا يستاخرون فقط بالشرط
ح غير واضح مع ان المتبادر الى الفهم تسليم ان يكون معطوفا على لا يستاخرون
قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطف على قوله لا يستاخرون وانه سبحانه تعالى
نبه بذلك على ان حين مجي الاجل كما لا يمتنع التقديم عليه بقدر مدة اي الساعة كذلك
يمتنع التاخر عنه والتاخير وان كان ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ما قدره الله تعالى علمه
محال والجمع بينهما فيما ذكره كالجمع بين من سوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت ففيهما
على الكفر في نفي التوبة عنهما في قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات الاية.
ومثل هذا مراد ما ذكره في حواشي شرح التلخيص انه عطف على الجزاء وانه يكون لا معنى
قوله لا يستاخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون نفيو على نمط قوله تعالى ولا رطب ولا
يابس الا في كتاب مبين من نهج العيان وقواهم كلمة قارد على سود او ولا بيضاء فلا يرد

عليه ما قال الفاضل المحشي ان خبر ان في هذا المعنى حاصل بذكر الجزء بدون ذكر قوله لا يستقدمون
والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور قالوا المسئلة بديهية اه يعني
ان المعتزلة ادعوا الضرورة في هذه المسئلة وقالوا الاشتباهات المذكورة في بيان
انها تنبيهات فلا فرق ان الشبه تنبيها على بطلان شبهاتهم حيث قال الحجيب لعلها الاستعانة
لكونها في صورة الحجة ويمكن ان يقال فيه اشارة الى دفع زعمهم فساد ادعاء الضرورة وما ذكره
الفاضل المحشي من ان من ادعى الضرورة من المعتزلة ابو الحسين ومن تابعه وان
الجمهور كانوا يستدلون بان المسئلة استدلالية ما ذكره الشارح بقوله واحتج اه يعني
مع ما مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى ان يحمل لفظ الادعاء على المجاز عن التنبيه
فليس بشيء لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل
وفي سائر المتولدات قال في شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لكان له ان يموت اجلا و
ادعوا فيه اي في تولده من فعل الفاعل وبقائه ولا الفتك الضرورة كما ادعوا في سائر
المتولدات وانتفائها عند انتفائها فاتني وفي خلاف الذي نقل من ابي الحسين وغيره
من المعتزلة انما هو في كونها مستندة الى العباد ولا في كونها متولدات من افعالهم فابو
الحسين يدعي الضرورة في كونها فعل العبيد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه وثمامة
ابن اشرس يقول انها حوادث لا محدث لها والنظام ان كلها من فعل الله تعالى
لا من فعل العبد الى غير ذلك من الاختلاف المذكور فيما بينهم على ذكره السيد السند
في شرح المواقف قوله يرد عليه انه لا يوافق اه يعني ان المفهوم من تحرير محل النزاع
ان الاجل هو الزمان الذي يبطل فيه الحيوة من غير تاخر وتقدم زمان واحد لا يتصور
فيه التعدد والاختلاف انما هو في تحققه في المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد

الاجل

الاجل احدهما اربعين والاخر سبعين قيل ليس محل الجواب انه تعالى قدر عمره اربعين
على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل الحاصل انه قدره سبعين بحيث
لا يتصور التقدم والتاخر عنه بعلمه بان طاعته تصير سببا لنقض فعمره مع اربعين سبعين لتحققه
من غير الطاعة سبعين قوله او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة يعني ان المراد بالطاعة
زيادة العمر انها تزيد فيما هو المقصود الاهم من العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات
والبركات التي تستكمل النفوس الانسانية فتفوز بالسعادات الابدية قوله فانه
خالف المعتزلة البتة اه حاصل الخلاف ان الاجل في الحيوة ان الزمان الذي
علم الله تعالى ان يموت فيه وللناس اجل فيه واحد عند غير الكعبي الا انه لا يتقدم
الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبي انه متعدد احدهما
القتل والثاني الموت المقتول ليس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد
والموت لا يكون الا فعل الله تعالى اي مقدوره واثره وصنعه قوله اي فيتناول امر الاكل
بالتناول لتناول المشروبات ايضا قوله وقد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان
فانتفع به سواء كان حلالا او حراما من المطعومات والمشروبات والملبوسات وغير
ذلك وهو التعريف المعول عليه عند الاشاعرة قوله فعلى هذا اي فعلى هذا التعريف
يلزم ان يكون العواري رزقا لانه ما ساقه الله تعالى فانتفع به وفي جعله رزقا بعد فانه لا يقال
للعارية في العرف انه مرزوق ويلزم ان لا ياكل شخص رزق غيره لانه يجوز ان ينتفع
به احد من غير جهة الاكل وينتفع به الاخر بالاكل قوله ويوافقه اي ويوافق هذا التعريف
قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون فانه يجوز ان يكون الانتفاع من جهة الانفاق على الغير
بخلاف التعريف الاول فانه لا يوافقه لان ما تناوله لا يمكن انفاقه على الغير قوله

وقد يقال اه اي وقد يقال على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق على
المنفق مجاز لكونه بصدده قوله والا لخلا اه اي وان لم يكن المراد المجعول على الغير
الاذن في التصرف الشرعي لخلا تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر
في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما يجي في الشرح حيث قال وبني هذا الاختلاف قوله
في يندفع بملاحظة الحيثية اي حين اذا كان المراد ما ذكر يندفع بملاحظة الحيثية
اي مملوك بالملك الالهي من حيث انه مملوك بان يكون ماذونا في اكله ما اورد في
نقض التعريف بحم السلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما ملك له عند الحنفية
فيصدق عليهما اذا اكلهما انهما مملوكان لاكلهما المالك مع كونهما حراما من داخلهما
اذ يجوز ان يقع كل دابة مرزوقة اه او يقع ان الحكم على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر
قوله يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقة مع ان الدواب لا يتصور في حقها ملك وكذا
يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال الحبر المدقق اعلم ان قولهم بالملا
يمنع من الانتفاع به ان كان المراد بالملك ما يملك وما ينتفع في الحقيقة يرد ما كول
الدواب عليه ايضا فلا وجه لتخصيصه بالاول ح والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون
الا حلالا ان ذلك لا يكون بالنسبة الى المطلق الا حلالا بقرينة ان النزاع في
رزق العبد لا مطلق الرزق شامل لرزق الدواب ايضا فيكون ما لا يمنع
من الانتفاع بالنسبة الى العبد مقصورا على الحلال الا عراض عنها واستعمال
الحرام لسوء اختياره واما النقض عن التعريف الاول فغير مندفع حيث ما مر ونس
الاكل قوله على انه منقوض بمن مات اه اي على ان ما ذكرتم من ان يلزم ان
لا يكون من اكل الحرام مرزوقا وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض

الا

الا على الله رزقها منقوض بمن مات ولم يأكل شيئا لا حلالا ولا حراما فانه يلزم
ان لا يكون مرزوقا وهو باطل بالاية المذكورة فما هو جوابكم عن هذه المادة فهو جوابنا عن
تلك المادة فان قالوا الاثم وجد في ذلك الشخص فانه قد انتفع بنحو الحيض
والحرارة والقوة الحيوانية فكذلك في مادة من اكل الحرام فهذا النقض انما يرد لو ثبت
لبطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالاية المذكورة على ما في شرح
المقاصد واما لو ثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما في المواقف
فلا يرد كما لا يخفى قوله وايضا فيه فوات مقابلة اه اذ المقابلة بين بيان طريق
الحق وبين وجدان العبد ضالا او نسيه مثلا وهو خلاف ان المفهوم من الايات والعلوم
من المحاورات وجود المقابلة بينهما قوله وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم اه اي كذا الاية
مما حمل الدعوة وبيان طريق الحق نعم لقائل ان يقول واما ثمود فهديناهم او الا تشاع حملا على الحقيقة
اذ لا منع لا استحبابهم الكفر على الهدى بعد خلق الهداية فان استحبابهم العمى على الهدى حالا ما
الشعور كناية عن عدم اهتدائهم ثانيا والمعنى واما ثمود فهديناهم الى طريق الجنة واوصلناهم
سبل الرشد ودبرنا لهم مقاصدنا فاستحبوا العمى اي الكفر على الهدى اي على الايمان قوله
ويحتمل ان يكون اه اي ويحتمل ان يكون الهداية في الاية على المعنى الحقيقي ويكون المعنى واما
ثمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستحبوا العمى على الهدى فيكون الهدى بحكم حاصلا لهم
الا انهم تركوه بارتدادهم وانا قلنا يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ دلالة سياق الاية
ولا الاحق بها على انهم لم يرتدوا اصلا ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة
لهم واستحباب العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز
والعدول عن الحقيقة قوله وايضا في مقام المدح اه يعني ان يقع في مقام المدح فلا

مهدى فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان يبين طريق الحق ولا يصح فيه
اذ لا يصح الا بحصول الهداية والبيان لا يستلزمها قال بعض الافاضل لو اريد بالبيان
اظهار ذات طريق الثواب لم يوافق الاية والحديث ويلزم الاعتراضات السابقة التي
ذكرها المحشي واما لو اريد اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فهما يوافقانه
لان الرسول لا يمكنه بيان طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو محض خلق الرشاد
فيندفع الاعتراضات المذكورة ايضا لكن لا يخفى ما فيه **قوله** وايضا اه اي ويرد على هذا
المعنى ايضا ان الناس مختلف في الهداية فبعضهم مهدى وبعضهم ليس كذلك وبيان
طريق الصواب يعم الكل فلا يصح تفسيرها به وما يقال اه اي وما يقال ان البيان وان
وان لم يستلزم حصول الهداية الا انه يفيد الاستعداد التام لحصولها فهو فضيلة في نفسه
فيجوز ان المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فقد دفع بان الاستعداد التام
لحصولها فهو فضيلة في نفسه فيجوز ان المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فقد دفع
بان الاستعداد التام لحصول المقارن مع عدمه مذمة يقتضي الذم عليها فضلا عن
ان يكون ممدوحة **قوله** وفيه بحث اه اي في ما يقال في دفع ما يقال بحث لان الاستعداد
والتمكن في نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة
لا تنافي كونه فضيلة متحققة فلا يصح المدح بها في حد ذاته ويمكن ان يقال ان المراد بقولنا
انه يقع في مقام المدح فلان مهدى انه يقع في مقام المدح الذي يقع فيه مهتدى مهدى
بمعنى انه لا يفرق بين مهدى ومهتدى في المدح ثم ان المناسب بيان الطريق لا يستلزم
مساواة المهتدى في المدح ورد لا يرد بهذا البحث **قوله** ثم التمكن اه اي نعم يمكن ان يقال
في دفع ما يقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه عام للكل فلا يناسب المدح كفر ثمانا او غير

تمام الرسم فهم غير متعين قدره فلا يصح ان المدح باعتبار **قوله** ولقد ذكرنا بعد تمام الصراط
المستقيم بمعنى ولا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية
متحقق للنبي في الاية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب اولا بمعنى
الطلب الحاصل فيستلزم ان يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك **قوله** ويرد
على هذا اه على التمسك بالاية انه بناء على التفسير بمعنى الهداية ايضا فمن دونه ان الاهتداء
حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد من العرف عن الظاهر والحمل على المجاز
نعم المجاز اما عن زيادة البيان على ما يقول المعتزلة او عن الثبات والدوام عليها على ما
يقول اصحابنا اهل السنة فلا يصح التمسك بها **قوله** يمكن ان يقال اه اي ويمكن ان يقال في دفع
ما يفهم من كلام الشيخ من ان ما ذكره الشيخ مخالف ومناف لما هو المشهور لان ما هو المشهور
هو المعنى اللغوي والعرفي وما ذكره الشيخ هو المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما **قوله** اولا يجب
اي الانفع في الدين سواء اعتبرت جانب علم الله تعالى او لم يعتبر فان قلت بل الاصلح
اه اي بان الانفع في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم اي التكلف فيه كون
هو اصل التزلزل **قوله** وان اعتبر جانب علم الله تعالى يعني ان الجواب المذكور انما هو على زعم
من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى وقال ان من علم الله تعالى منه الكفر يجب تقرير الخلق
للايمان وتعريضه الجنان ثم ما ذهب اليه جمهور معتزلة البصرة واما اذا اعتبر في الانفع جانب
علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجبائي وابنه فيكون الاصلح في حق الكافر الفقير عدم الخلق
والاماتة او سلب العقل قبل البلوغ وعدم ورود الاشكال المذكور اصلا واما ما ذهب اليه
معتزلة بغداد من ان معنى وجوب الاصلح وجوب الانفع للحكمة فلا يرد عليهم شيء
مما ذكره الشارح والمحشي وقد مر في صدر الكتاب **قوله** فانهم قالوا اه ما صدر ان المخلوق

انما تكون في الافعال الاختيارية واذا كان الاصلح واجبا على الله تعالى يجب ان يستحيل تركه
عنه تعالى لانه يستلزم البخل والسفه والجهل المحال على ذاته تعالى على ما قالوا فيكون لازما لذاته
تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا يستحق المنة في مثل ذلك الفضل والاحسان بعد ما لا يمكن له
لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلح المقدور بغير الصغر لانهم قالوا الاصلح المقدور دون الصغر غير واجب
على الله تعالى بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف والتعريض للنعيم المقيم فان ذلك
وان كان اصلح له في الدين الا انه مفسدا اذ لو كان مكلفا يحتمل ان يطيع ويستكبر فيقع
في العذاب الاكبر **قوله** حاصله ان الاصلح امر اما يستوجبه او يقتضيه لازم ان ترك الاصلح
للعبد يكون بخلا او سفها الا ان كما يفعله الكريم الحكيم بعواقب الامور وما الاصلح الى العبد
فغير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز ان يفعل وان لا يفعل لا يكون خاليا عن المصلحة
وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا او سفها بل له رعاية لمصلحة رعاية
لمصلحة اخرى **قوله** قيل عليه المعتزلة اه اي قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضائه
وانتشار المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضى الحكمة
على ما قال الزمخشري في الكشاف في قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم
فانك انت العزيز الحكيم اي ان تغفر لهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعني عدم المغفرة
وان كان بالنسبة الى الكفار خيرا بما كانوا المعتدين لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو الاصلح
بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك **قوله** وجوابه انه لا دلالة في
كلامه اه يعني ان كلام الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة عندهم اصلح حتى يكون
ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة لا يدل على كونه اصلح لانه يكون
لاجل استحقاق الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب الكافر [illegible]

ولو سلم عدم كون المغفرة اصلح فيقتضي كلام الزمخشري ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن
حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو الاصلح لاقتضائه الحكمة فلا يلزم جواز
ترك الاصلح والا يلزم من ذلك ان يكون المغفرة في نفسه اصلح الا ان كونه اصلح يتوقف
على وقوعها ووقوعها في حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم المحال المحال ولو سلم ان
الاصلح مع تقدير المغفرة ايضا عدم المغفرة فلا نسلم انه يلزم جواز ترك الاصلح لان تجويز ترك
الاصلح الذي هو عدم المغفرة مع التقدير المحال الذي هو ان يغفر الله لهم لا ينافي كون ترك
الترك محالا في نفسه بان مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم وترك الاصلح الذي هو
عدم المغفرة معلق به والمعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكرنا فالكلام مع جمهور المعتزلة
الزمخشري قال الفاضل المحشي القائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل ان في كلام
الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعم بل مراده ان الزمخشري جوز ترك
الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضى الحكمة فيعلم من ذلك
انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب
بسبب اقتضاء الحكمة وفيه بحث لانا لا نسلم انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب
اخر لجواز ان له خصوصية بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو حق
الله تعالى وترك الاصلح ترك واجب هو حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني
على ان في لزوم جواز الاول من كلامه ايضا نظر ترد على ما ذكره المحشي **قوله** فيها بحث
المحقق الجواب الذي ذكره الشريف وهو انه انما يدل على انه يجوز ترك الاصلح بناء على
اقتضاء الحكمة لكن لا شك ان ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل وسفه وجهل
يستحيل على الله تعالى فيجب على الله تعالى رعاية الحكمة وقد ذهب اصحابنا الى انه لا يجوز وجوب

عليه تعالى اصلا فالجواب المذكور للحكيم ما ذكره الشيخ قوله اللهم الا ان يراد ان يقيم
اى اللهم الا ان يقال في دفع هذا البحث ان المراد بنفي الوجوب على الله تعالى نفي وجوب
الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة من وجوب اللطف كبعثة الرسل وعقاب العاصي وثواب
المطيع والعوض على الآلام والاصلح لا نفي رعاية مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم
بعواقب الامور قوله فيكون معناه اقتضاء الحكمة يعني معنى وجوب الشيء على الله تعالى اقتضائه
الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجوب الذي يطلبه الخصم بقوله اذ ليس معناه
استحقاق تارك الذم اه قوله وجوابه انهم حاصله ان هذا الجواب بهذا المعنى عند المعتزلة
بمعنى الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بمقتضى الحكمة نقصا مستحيلا
على الله تعالى فيستلزم الى ان يكون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلا وان صح ذلك الترك بالنظر
الى ذاته تعالى فيكون ما يقتضيه الحكمة لازما لذاته تعالى لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب
الفلاسفة حيث قالوا انه صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم
لذاته تعالى نظرا الى المصالح واقتضائه الحكمة والا فنحن معاشر اهل السنة فلا نقول باستحالة
ترك ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصا بل نجوز ان يكون تاركها لحكم و
مصالح لا نطلع عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكمة وهذا الكلام مبني على قولهم بالحسن
والقبح العقلي فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح واللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع
قبيح عقلا لا يجوز على الله تعالى حكموا بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاخلال به
نقص مستحيل على الله تعالى فذهبوا الى مذهب الفلاسفة من نفي الاختيار والمستند قوله
الى الغاية الازلية اي ولسند الفلاسفة ايجاد العالم الى الغاية الازلية وهي
علمه تعالى بوجه النظام الاكمل في الازل قال ابن سينا العناية احاطة علمه تعالى الاول

بالكل

١٦٥

بالكل اى بما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون احسن النظام والعلم تعالى الاول بكيفية الصواب
في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول
الحق تعالى وتقدس قوله وبهذا اضطر متاخروه اي ولاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى مذهب
الفلاسفة اضطر متاخروا المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله تعالى انه تعالى يفعل البتة ولا
يترك وان جاز تركه فلا يكون شيء من طرفي الفعل الفعل والترك لازما لذاته تعالى بحيث
يستحيل الطرف الآخر حتى يكون رجوعا الى مذهب الفلاسفة كالعاديات فانا نعلم يقينا
ان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان امكن انقلابه قوله واجيب بان الوجوب انما يجب على ما قاله
متاخروا المعتزلة بان الوجوب بمجرد تسمية اذ يكون حاصله ان الله تعالى لا يترك على سبيل
جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح قوله والعجب
ان العجب من متاخري المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله تعالى كحشر القيامة
والحشر والصراط والميزان والكوثر والتعذيب والتنعيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى على
قياس الدليل مع اختار الشارع على ان يفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا
متحقق في الافعال التي اخبر بها الشارع كما هو متحقق في الامور التي اوجبوها على ذاته تعالى
من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم مع انهم لا يجعلون تلك الافعال
واجبة عليه تعالى وتقدس قوله لانه المالك على الاطلاق دون التصرف كيف شاء فلا يجب
عليه الذم اصلا على فعل من افعاله بل هو المحمود في كل فعاله وهذا بناء على ابطال كون
الحسن والقبح للاشياء ذاتيا كلما فعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة القائلون بالوجوب
النفع عليه تعالى بمعنى استحقاق تارك الذم ينكرون ذلك في تقييده قوله ولا العقاب
بالاتفاق اشارة الى ما ذكرنا من ان المعتزلة لا يعتقدون ان الله لا يستحق الذم لانه

الملك على الاطلاق قوله انما قيده بان يكون ان المراد بالامكان الامكان الذاتي فقط قوله لانها امور ممكنة لو خلي العقل وطبعه لحكم بعدم امتناعها واما الامكان الذهني المفسر بعدم حكم العقل بامتناعها فانه غير كاف في عدم وجوب التاويل على ما قرر في بحث الرؤية فتذكر قوله لتقدم العقل على النقل لان العقل اصل النقل لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما وقادرا فلو ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع وفي ذلك ابطال للاصل والفرع جميعا بحث تاويله بالاستيلاء والغلبة كما في قول الشاعر قد استوى عمر على العراق من غير سيف ودم مهراق اي استوى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد ووجب التاويل على راي من يقف على قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله والراسخون في العلم اما على راي من يقف عليه فلا يجب التاويل بل يجب ان يفوض علمه الى الله تعالى والى المصدق بان كل ذلك من عنده بناء على ما روي عن احمد بن حنبل انه قال الاستواء معلوم وكيفيته مجهول والبحث عنها بدعة لكن على هذا المذهب ايضا النقل الى رد هذا المتشابهات العقلية ليس من ليس شيء حقيقا لان علمه مفوض الى الله وما علينا الا ان نصدق بانه من عند الله قوله او نحو ذلك ما ذكره صاحب الكشاف انه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يستتبع الملك جعلوه كناية عن الملك ولا امتنع فيه المعنى الحقيقي صار مجازا او نحوا كما يقال استوى فلان على السرير اذا صار ملكا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير اصلا كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة اي هو بخيل بل يداه مبسوطتان اي جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط قوله عرضهم على النار احراقهم بها العرض في اللغة يستعمل في معان ويستعمل في عرض الوشي بالاحراق تعبير اللازم لان الاحراق لازم عرضهم

على النار وكان القتل لازم عرضهم السيف قوله وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة بدل على وجه الاستدلال بهذه الاية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها دليل على ان عرض النار قبل يوم القيامة ولا شبهة في كونه بعد الموت لان الاية في حق الموتى وما ذلك الا عذاب القبر اذ لا قائل به الا العذاب الذي هو بعد الموت وقبل قيام الساعة قوله وجه الاستدلال ان الفاء للتعقيب ان الفاء تدل على ان ادخال النار عقيب الاغراق تحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيامة متراخ عنه زمانا طويلا فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة وهو المراد بعذاب القبر واما ما قال المنكرون من ان زمنة الدنيا في جنب زمنة الاخرة اقل قليلا ففيها استعمال الفاء نفتا ويلا لا داعي اليه قوله جوز بعضهم التعذيب بغير الحي ذهب الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري من الكرامية الى جواز التعذيب بغير الحي وهو سفسطة ظاهرة لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه قال الفاضل المحشي قدس سره ولانه مشهور ان بعض الكفار قد تكلم وصدق محمدا عليه السلام وان بعض الاحجار قد صار بحيث ينقطع ماؤه فيه فيخرج من الكون وقوله حنين الجذع وسبع نوله تعالى وغيرها من الناس والجمادات وانه تعالى قادر على ان يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا تكون بسببا التعذيب لها انتهى ولا يخفى عليك ان ليس المراد بالحجر بهذا الجماد فيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية بل ما يدرك الالم واللذة فانه اذا خلق الله تعالى في جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك الالم واللذة قوله واما تعذيب الماكول رفع ما فيه من ان تعذيب من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها الى سقط وحاصل الدفع انه واضح

الامكان فان الدودة في الجرف او في خلال البدن تنام وتستيقظ عدة مرة قوله قالوا
ان اعيد الوقت الاول اه اى قال النافون للاعادة لاعادة المعدوم بعينه انه لو اعيد فان
وقته الاول ايضا اى وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبتدأ لا ثانيا والا لان المعاد هو
الواقع في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبتدأ
قوله والا وان لم يكن بعيد الوقت فلا يكون اعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض
المشخصة للشيء فانا نعلم بالضرورة ان الوجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الوجود مع
قيد كونه في زمان قوله ويجيب اه بان الاعادة هذا جواب باختيار الشق الثاني يعني
نختار انه لا يعاد الوقت الاول قولك فلا يكون اعادة المعدوم بعينه قلنا لا نسلم ذلك
لان معنى اعادة المعدوم بعينه الاعادة العين بالمشخصات المعتبرة في وجوده الخارجي
ولا نسلم ان الوقت من المشخصات المعتبرة للوجود الخارجي فان زيد الموجود في هذه الساعة
هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرت من انا نعلم بالضرورة ان الوجود الخارجي فان زيدا
الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها مع كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد
كونه في ذلك الزمان فهو امر وهمي والتغاير الذي يحكم به الضرورة انما هو بحسب الذهن
والاعتبار دون الخارج والا ولو كان الوقت من المشخصات يلزم تبدل الاشخاص
بحسب تبدل الاوقات ضرورة ان تبدل المشخصات يستلزم تبدل الاشخاص لكن
اللازم انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص مغاير
لا يتشخص به لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص كان حاصلا
في الوقت السابق مع المشخصات الاخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز
لانا نقول في تحصيل الاعادة المعدوم بعينه من غير اعادة الوقت الاول لان التشخص

الحاصل

الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل الاول بلا تفاوت لا يقال يمكن ان يراد
يعني انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لو جعل المستدل مطلق الوقت من جملة
المشخصات لكن يحتمل ان يكون مراده ان يقول ان الوقت من جملة المشخصات ان وقت
الحدوث من جملة المشخصات في لا يلزم تبدل الشخص بحسب تبدل الاوقات لعدم
وقت الحدوث قوله لانا نقول هذا مع انه كلام على السند يعني ان الكلام مع كونه
كلاما على السند اعني قوله والا يلزم تبدل الاشخاص اه عدم افادته المطلوب بقاء الشيء
المجرد اعني لا نسلم ان الوقت من المشخصات اى وقت الحدث من جملة المشخصات
في لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث
قوله لانا نقول هذا مع انه كلام المعتبرة في الوجود لان المعتبر في الوجود الخارجي الا
بحضور الوجود بعدونه وقت الحدوث من جملة وليس كذلك فان الشيء موجود في
الزمان الثاني مع انتفاء وقت الحدوث بل مضت الحدوث من جملة مقومات وجود
الحادث فلا يكون من جملة مشخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر عدمه في
حالة البقاء قوله ثانيا بان المبتدا اه اى واجيب ثانيا بان اه وحاصله اختيار الشق
الاول وهو ان الوقت يعاد ايضا لا نم انه لو كان معادا لزم ان يكون مبتدأ لان معنى
الاول المبتدأ هو الموجود وهو الذي لم يسبقه حدوث اخر وهذا الامر متحقق في المعاد
فرارة كونه مع وقته مسبق بحدوثه الاول وانما قال فرضيا لان اعادة الوقت
حين البعث غير واقع فان حشر جميع الاموات في وقت واحد مع ان اوقات
ابدانها متخالفة مما لا يكون لان المفروض ان الوقت ايضا معاد لا يخفى
انه لو فرض امتناع اعادة المعدوم بما ان والاول وهو محال

اولا بالذات فلا اعادة المعدوم بعينه مرتبة الجواب الثاني قوله وقالوا ايضا ان عيد
المعدوم بعد العدم غير الوجود فيعيد حتى يتصور التخلف بينهما فلا يكون المعاد هو المبتدأ
بعينه واجيب بمنع الاستحالة اي لا نسلم ان التخلف بينهما محال لان معنى التخلف انه
كان موجودا ثم زال عنه الوجود في زمان آخر ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث
وفي الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال بين زماني الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين
المتغايرين بالذات انما المحال تخلل العدم بين ذات الشيء ونفسه بمعنى قطع
الاتصال بين الشيء ونفسه بان يكون موجودا ولم يكن نفسه موجودا ثم يوجد نفسه و
هنا ليس كذلك فان الشيء وجد مع نفسه في الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه
بالعدم في الزمان الآخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث فلم يتحقق
قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان من الازمنة وهاهنا الا كلي تشخص
مبينا ثم خلقه لعينه ولا يخفى ان هذا الجواب مبني على ان الوقت ليس من المشخصات
المعتبرة في الوجود والا فلا يمكن اعادته فلا يعيد الزمان وقد يجاب بتجويز
التميز بين الوقتين وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعاد ونفسه
لان تخلل المحال هو ان لا يكون بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه
فيلزم لجواز ان الشخص في كلام في امكان اعادة المعدوم بعينه بتمام المشخصات
والتخلف بين الامرين المتغايرين من وجه فان الشخص الآخر مع الامور الخارجة
في وقت الابتداء غير الآخر مع الامور الخارجة في وقت الاعادة والفرق
بين هذا الجواب والجواب السابق والكلام في كليهما منع استحالة التخلف ان حاصل
هذا الجواب ان التخلف حاصل بين الشخص ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس

بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلف ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين
بالذات وايضا هذا الجواب مبني على عدم كون الوقت من المشخصات بخلاف السابق
قوله وايضا لو تم ذلك جواب بالنقض الاجمالي يعني لو تم ما ذكرتم من امتناع اعادة المعدوم لاستلزم
تخلل العدم بين الشيء ونفسه لامتنع بقاء الشخص من الاشخاص زمانا ولا تخلل زمان البقاء بين
الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه مع ان بقاء الاشخاص متحقق قوله وفيه بحث اه اي
انما ذكره الجواب الثاني والثالث بحث اما في الثاني فلان الاختلاف بين الشخص
الآخر ونفسه وان دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلف بين الشخص الآخر ونفسه
ونفسه لكن المقصود ان اعادة الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص
ونفسه وهو غير لازم من التميز بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظ واما في الثالث
فلان معنى التخلف انما يتصور بقطع الاتصال بين الشيئين والوقوع في خلالهما فلا يتصور
تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه في الشخص الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بين
الشيء ونفسه ضرورة انه حصل في التخلل بين طرفي الزمان وهو لا يتصور
بقاء ذلك الشخص بقوله لا اختلاف اه عطف على قوله وقد يجاب اه وقوله
ثم لا يخفى اه عطف على قوله وايضا لو تم ذلك اه قوله وذهب بعضهم الى اعادة
الى تقريره بانعدام جميع ما سوى الله تعالى وهو في قوله تعالى ونفخ في
الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الآيات الى قوله واجيب بان الهلاك
الشيء اه وكذا فسد ليسمى فناء فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان
على الاعدام ايضا فان المتبادر من الهلاك اي الاجسام هو الاجزاء صفاتها
المطلوبة منها وقال الامام حجة الاسلام في الاحياء الممكن

لانه هلك وميل على ذلك ان الجبلة الآدمية الدالة على الاستمرار وقال في مشكوة
الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بالعيان المشاهدة انه ليس
في الوجود الا الله تعالى وان كل شيء هالك الا وجهه لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو
هالك ازلا وابدا قوله فقد يقال لعل الله يحفظها اه قيل على انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية هي
الارواح في الحقيقة فيقبضها ملك الموت باذن الله تعالى عند حضور الموت فلا يتحقق فيها الاكل
ولا التخلط بالتراب ولا يحصل فيها الثمار والنبات والجواب اقول فيه انه مجرد احتمال
لم يقم عليه شاهد بل هو مخالف لقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها
اول مرة فانه صريح في ان المحشور هي الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قال
المفسرون من انها نزلت في ابي بن خلف خاصم النبي عم واتاه بعظم قد رم وفتته
بيده فقال يا محمد اترى الله يحيي هذا بعدما قد رم فقال نعم ويبعثك ويدخلك
النار وقد يقال لو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للماكول فلا دليل قطعيا
على كونها اجزاء اصلية للمولود لجواز ان يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء التي ينثرها
الملك على النطفة كما ورد في الحديث الصحيح قوله والفساد في الوقوع لا في
الجواز يعني لا يجدي الاحتمال العقلي لان الخصم في مقام الاستدلال على امتناع البعث
فلا يفيده الاحتمال العقلي قوله لان العذاب للروح المتعلق بالبدن اذ المدرك للذة
والالم سواء كان ذلك جسما لطيفا ساريا فيه على ما ذهب اليه اكثر المتكلمين او
جوهرا مجردا على ما هو مذهب المحققين او غير ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز
ان يحفظ الله تعالى تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب قوله حاصل الجواب انه يعني
ان التناسخ تعلق النفس ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء البدن الاول وهو

غير لازم واما تعلقها بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعينها مع
مغايرة في الهيئة والتركيب فليس بتناسخ فان الشخص يتبدل من اول عمره الى آخره
هيئته وتركيبها ولا تناسخ قوله وانت خبير بان دعوى اه يعني ان ما ادعى المعترض من اتحاد
اجزاء الجلدين غير مسموعة لا بد له من دليل لم لا يجوز ان يكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء
الجلد الاول نقل عنه لعل المعترض بنى دعواه على ان وجهه ان مغايرة اجزاء الثاني
للاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه فافهم كلامه قال الفاضل
المحشي تعلق الالم بالجلد غير معقول اذ القوة اللامسة تكون في الجلد فيوجد
الالم قطعا وفيه انه ان اراد بكونه محل الالم انه يتالم فهو ظاهر الفساد اذ لا الم في
الجلد الذي لا حيوة فيه وان اراد انه واسطة تالم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح
فيما ذكره من كونها من الاجزاء الزائدة تقدم كونها معذبة قال الفاضل الجلبي يرد عليه
انه يلزم اتحاد اجزاء الجلدين بطلان التناسخ ويجوز ان يكون طريق الحق لان المراد بالاجزاء
في كلام المعترض الاصلية وفيه ان التناسخ هو ان يكون البدن مغايرا للاول بحسب
الاجزاء الاصلية ولا يكون جلده مغايرا لجلده قوله والاصح ان غيره فانه في الجنة
سواء كان نهرا على ما في رواية او حوضا على ما في رواية اخرى قال في البيضاوي روي
انه عليه السلام قال الكوثر نهر في الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير ماؤه احلى من العسل وابيض
من اللبن والين من الزبد وابرد من الثلج وقيل هو حوض فيها قوله والحوض في الموقف
على ما روي من ان الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك يوم الحشر قال على
الصراط فان لم تجدوا فعند الميزان فان لم تجد فعند الحوض فانه يدل على ان
الحوض في المحشر قال الامام الزاهد في تفسيره روي في الاخبار الكوثر حوض على

على ظهر الكلكث ثم يجيء بحيث ياتي النبي اذا كان في الموقف بامته في الموقف واذا
دخلت في الجنة بامته في الجنة فتمام هذا الكلام في الحاشية لا اثبات كونه في الموقف اليوم
قوله ويجوز ان يكون للطعم اه اشارة الى دفع توهم وهو ان هذا الحديث يدل
على انه لا شرب بالحوض مرة اخرى لان الشرب انما يكون لدفع العطش و
حاصل الدفع ان وجوب الشرب ثانيا غير مسلم وعلى تقدير التسليم يجوز ان
يكون للتنعيم لا للدفع او نقول وجوب الشرب الثاني غير مسلم وعلى تقدير التسليم يجوز ان
قوله ويجوز ان لا يشرب الا من اه دفع توهم وهو ان لقائل ان يقول ان المتبادر بالجحيم من الحوض
لو شرب يجب ان لا يظما مع ان الظما لازم لاحراق النار وفي قوله الا من قدر
له السلامة اشارة الى ان الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون
بعد النجاة من النار قوله ولا التعذيب بالظما اه اي من شرب منه وقد ورد قوله
النار للتعذيب فيها بالظما بل قد يكون عذابه بغير ذلك فان ظاهر الاحاديث يدل
على جميع الامة يشربون منه الا من ارتد عن الاسلام عياذا بالله ولا نم ان الظما
لازم للتعذيب بالنار قوله وجه التطبيق اه نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان
بين الحوض والصراط فتطلبه عليه السلام يجوز بان الطلب اولا في الحوض ثم في
الميزان ثم في الصراط بان يطلب في الصراط ثم في الميزان وفي ذكره عليه السلام
هذا الترتيب اشارة الى ان الصراط اقوى المكان فان الاحتياج اليه اكثر
فالطلب فيها اولى واحرى انتهى كلامه وبهذا يندفع ما قال الفاضل المحشي ان
الاستيناف من كل طرف وان جاز عقلا لكن الترتيب يأبى عنه اذ لا يحسن ان يقول
فان لم تجدوا في الموقف المتاخر زمانيا فاطلبوا في الموقف المتقدم تقدما

زمانيا

زمانيا بل المناسب ان يقول ان لم تجدوا في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتاخر وجه
الدفع انه يحسن الامر بالطلب في المتاخر اشارة الى ان الطلب فيه اقدم واحد قوله القول
بان تلك الجنة اه على ما قيل انه كان بستانا في ارض فلسطين كورة في الشام او قرية
بالعراق او كان بين كرمان وفارس خلق الله تعالى امتحانا لادم عليه السلام قوله يرد عليه انه
لا يفهم يجوز ان يكون الهبوط عبارة عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة على ما قال
وكذلك القائل انه انتقل من ذلك البستان الى ارض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا
فان لكم ما سألتم قوله اي خلقتا لاجلهم اه توجيه للمعارضة يعني ان اللام في للذين للاختصاص
والجعل ترتيب الخلق فالمعنى خلقتا في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا في الارض
ولا فسادا فلم تكن موجودة الآن قوله فان قلت يحتمل ان يكون اه يعني ان المعارضة
المذكورة انما يتم لو كان الجعل بمعنى والللام للاجل لكن يحتمل ان يكون الجعل بمعنى التصيير بالنسبة
الى المفعولين ويكون قوله الذين مفعولا ثانيا فيصير المعنى الآية بجعل الجنة حاصلة لهم
لا ان نفس الجنة غير كائنة الآن فلا معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله كائنة غير حاصل
جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل بجعلها كائنة والمقصود واحد قوله قلت يمكن ان يقرر
اه يعني ان المنع في غاية القوة لكن يمكن ان يقرر في دفعه ان المتبادر من جعل
الدار كائنة لزيد تمكين زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصلت التمكن فيها
او لم يحصل فيصح بجعلها للذين تمكينهم في الاستقبال على التمكن فيها ولا يخفى ركاكته
لان التمكن من التمكن فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على ما دل عليه قوله تعالى
اعدت للمتقين فلا يمكن ان يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون جعلها كائنة
لهم في الاستقبال قوله واما الجعل على التمكن بالفعل فعدول عن الظاهر فان الجعل

في الآية على التمكن بالفعل والتمكن من التمكن وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها
بالفعل غير لازم بل قد يكون في نحو قولهم هو دل عن الخط البناء فان البناء در من قولهم حيث
الدار لزيد ممكنة من التمكن قبل الاجل لزيد متمكن فيها بالفعل قوله يرد عليه على هذا الاستدلال
اي يرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام بين الفريقين القائلين بوجودهما الآن
والمنكرين اذ المراد بالشيء الموجود مطلقا سواء كان الآن او في المستقبل ومعنى الآية
كل ما يوجد في وقت الاوقات يصير هالكا بعد وجوده فيصح ان يقال لو وجدتا لوجب هلاك
اكل الجنة محققا لعموم قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لكن هلاكه يبطل لقوله تعالى اكلها
دائم في موجودة في الاستقبال لا الموجود وقت الانزال اي ليس المراد بالشيء الموجود وقت
نزول الآية وقبل الحشر الى الدنيا حتى يكون ما يوجد في الآخرة خارجا عن عموم الآية
قال الفاضل المحشي لعل المراد بالشيء في الآية الموجود في الدنيا فانها دار الفناء وهذا
الاحتمال كاف في عدم كونه مشترك الالزام انتهى وفيه انه اراد معنى الشيء الموجود
في الدنيا فهو ظاهر البطلان وان اراد ان المراد هنا ذلك بقرينة كونه محكوما عليه
بالهلاك وهو انما يكون في الدنيا وانها دار الفناء كما هو ظاهر كلامه فنقول فيه تخصيص
بالقرينة الخارجية فيجوز ايضا تخصيصه بغير الجنة والنار بقرينة قوله اعدت للمتقين واعدت
للمتقين واعدت للكافرين واكلها دائم فلا يتم الاستدلال ومثل قوله تعالى خالق
كل شيء فان معناه كل ما يوجد في وقت من الاوقات فهو خالق له وعالم به لا خالق
للاشياء الموجودة في وقت نزول الآية وعالم بها قوله يعني ان المراد هو الدوام
التجددي ايضا حاصل جواب الشارح ان المراد بالدوام الدوام العرفي وهو عدم
طريان العدم زمانا معتدا به وهذا لا ينافي طريان العدم عليه وانقطاعه لحظة وانما

حمل

حمل الشارح الدوام على العرفي لا الحقيقي على ما نبه المحشي لانه الدوام المجمع عليه في
بقاء الجنة والنار واما الدوام الحقيقي فاثبته بعضهم ونفاه آخرون قال في
شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما اي الجنة والنار في
ولا انتفاء لهما بحيث تبقيان على العدم زمانا معتدا به كما في دوام الاكول فانه
على التجدد والانقضاء قطعا قوله ولك ان تقول الخ ولك ان تقول في الجواب ان
المراد بالدوام النوعي الحقيقي وهي عدم طريان العدم مطلقا والمراد به دوام كليا
دوام نوع الاكل وبالهلاك في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه هلاك الاشخاص ويجوز
ان لا ينقطع النوع اصلا مع هلاك الاشخاص ويجوز ان لا ينقطع النوع اصلا شخص من
الاكل بعد وجود شخص وهذا الجواب مبني على ما ذهب اليه الاكثرون من ان الجنة لا يطرأ
عليها العدم ولو لحظة واما على ما قيل من طريان العدم عليها لحظة فلا يتم لانه يلزم انقطاع
النوع حينئذ فافهم ذكر الشارح قوله اي المقصود منه واللائق بحاله كما انه هلك الطعام اذا
لم يبق قابلا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى قوله ان اريد مطلق الكفر حاصله ان الانحصار
في القسمة غير صحيح لانه ان اريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية
والا واي ان لم يرد به مطلقه بل اعتقاد الشريك في وجوب الوجود او في المعبودية
فيبقى انواع الكفر من الاتحاد والولد وانكار النبوة واثبات الجبر والجهة والجسمية
خارجة عن الكبائر فلا تنحصر في التسعة ايضا ويمكن الجواب بان الكفر انما هو العمل
بالسحر بناء على ما ذكره الشارح في شرح الكشاف في انه لا يروى خلاف في كون
العمل به كفرا ويجوز ان يكون المراد بالسحر هنا تعلمه وتعليمه على ما قطع به الجمهور وقالوا
الصحيح انهما حرامان ويؤيده ما ذكرنا انه وقع في رواية ابي طالب المكي ان الكبيرة سبعة

عشر وبينهما الى ان قال اربعة في اللسان هي شهادة الزور وقذف المحصنة واليمين
الغموس والسحر حيث جعل السحر من الكبيرة التي في اللسان واما في الاشيا الاتعلم وتتبعها
هذا يخالف قوله تعالى فانه يدل على ان الكبائر متميزة بالذات عن الصغائر اذ لو كان
امرين اضافيين لم يتصور ح اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحد
هي دون الكل وليس فليس كذلك وسع البشر كذا في شرح المقاصد قوله والتوجيه ما يجيء اي
وتوجيه الاية ما يجيء في الشرح من ان المراد بالكبائر الكفر وجمعه باعتبار الانواع
المندرجة تحته او بحسب افراده القائمة بافراد المكلفين على ما قيل من ان مقابلة الجمع
بالجمع تقتضي انقسام الاحاد بالاحاد ويؤيده ما وقع في قراءة اخرى ان تجتنبوا كبيرة
ما تنهون عنه لصحة التعدد وقول المحشي جزئيات الكفر يحتمل ان يكون المراد به نوعا الكفر
فيكون اشارة الى الجواب الاول ويحتمل ان يكون المراد به الافراد القائمة بحسب تعلقاته
بالمخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثاني ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد
والبلاغة تقتضي ان يقال ان تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف البيان على ان
الاية لا تنافي كونهما اسمين اضافيين فان اكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث
النفس وبينهما وسائط فمن قدر امران منها دعت نفسه اليهما بحيث لا يتمالك فكفها
عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الكبائر ولعل هذا
متفاوت بحسب الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين
على وجه يغتم من عده حلا لا يقع ليس المراد بالاستحلال وعده حلالا في نفسه تكذيب
الشارع والكلام فيما جعله الشارع علامة التكذيب قوله لا يقم الاجماع علما فانه
مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بين المنزلتين

لانا نقول لم يعف الحسن انما اثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والايمان فان النفاق كفر
مضمر داخل في مطلق الكفر فيكون نفي المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعا عليه قوله
وقيل المراد اي وقيل في الجواب عن السؤال المذكور ان المراد اجماع السلف المتقدم
على الحسن وتخالفه للضرورة في الاجماع المتقدم عليه قوله وهو غلط اي ما قيل صاحب
القيل غلط لانه كان المراد الاجماع المتقدم على الحسن فلا خالف الحسن فان مخالفة
الاجماع كفر مع انه خالف على ما زعم المجيب قوله لانا نقول المراد بالايمان يعني ان المراد
والايمان الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار التقييد مبالغة اشعارا
الى انه لا ينبغي ان يصدر منه عن المؤمن مطلق وفيه انه لو كان الحديث واردا على التغليظ
لا يكون مع حقيقة بل كان كناية عن نقصان الايمان ازاد فكان التحقق بالعدم قوله
وجه الاستدلال انه يعم كل من في الاية على من شاملة لكل من لم يحكم بما انزل الله تعالى
فيدخل الفاسق المصدق اليقين لانه غير حاكم وعامل بما انزل الله تعالى والجواب ان
الحكم انما يعني ان الاية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان شاملا لفعل القلب والجوارح
لكن المراد عمل القلب وهو التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله تعالى
واليقين جواب اخر يعني ان الظاهر وان كان نفي العموم لان كلمة من من الالفاظ
العموم لكنه مصروف عن الظاهر والمراد عموم النفي بحمله على الجنس ولا شك ان
من لم يكن له حكم في شيء بما انزل الله تعالى لا يكون مصدقا ولا نزاع في كفره وفي
المواقف ان المراد بما انزل الله تعالى التورية بقرينة سابق الاية قوله وجه الاستدلال
ان ضمير الفصل يعني ان ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه فيكون
الفاسق مقصودا على الكافر فيكون كل فاسق كافرا قوله والجواب ان هذا الحصر

يعني ان المراد بالكاملون في الانفس لانه ترك الاظهار التقييد وجعل مطلق الفسق
مقصورا عليهم ادعاء والمبالغة في كونهم فاسقين والا وان لم يكن الامر كذلك بل كان
الحصر حقيقيا يلزم ان يكون الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق
تنبا ول من كفر بعد الايمان وقيل الايمان اجماعا بين الاثنين قوله والجواب انه محمول
يعني انها معروف عن الظاهر يحمل الترك على سبيل الاستحلال وعده حلالا ولا نزاع في كفره
مستحله او يحمل الكفر على المعنى اللغوي هو الستر اي من ترك الصلوة فهو ساتر نعمة
الله تعالى غير شاكر ويقرر يحتمل ان يكون المعنى من ترك الصلوة متعمدا فهو مشارك الكافر في عدم
حرمته دمه وماله وقال الامام حجة الاسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر اي قارب الكفر
كما يقال لمن قارب دخول البلد دخل البلد قوله وجه الاستدلال اه يعني ان تعريف المسند
اليه سواء كان للجنس او للاستغراق يفيد الحصر على المسند كما في قوله الا له من قريش والكرم
في العرب فيفيد حصر العذاب على العذاب يعني الكون لجنس الكذب بعقوبة ان شارب
الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا بان الا ان ترك اظهار التقييد يجعل المطلق منحصرا ادعاء كجعل
المطلق منحصرا مبالغة في ذلك قوله وقس عليه نظائره يعني ان المراد في قوله تعالى ان الخزي
اليوم والسوء على الكافرين الخزي الكامل الموعود للكفار ومنحصر ادعاء مبالغة وكذا ان
قوله تعالى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى قوله انما عبر عن الكفر اي انما عبر المصنف
عن الكفر بالشرك لما سيذكره المصنف من ملاحظة الا انه الدال على شيوعه وانما عبر في الاية
لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفرة على ما ذكره في شرح المقاصد ان الكافر
ان اظهر الايمان فهو المنافق وان اظهر كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك
في الالوهية فهو المشرك وان تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي.

وان

١٦٨

وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت
الباري فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي عليه السلام يبطن عقايد هي كفر
بالاتفاق فهو الزنديق قوله فلا يرد ما قيل اي ان كان غير بعضهم راجعا الى المسلمين
مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل ان قولهم مقتضى الحكمة يتحقق اه قول
بايجاب حكمة الله تعالى تعذيب المشرك والايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون
اهل السنة والجماعة وان قوله يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي مع ان مذهب اهل
السنة ان الحسن والقبح شرعيان ويجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن وانما قلنا
انه لا يرد لان القائلين بالامتناع العقلي المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن
والقبح العقليين ومنشاء الاعتراض توهم ان هذا الخلاف بين اهل السنة والجماعة
والمعتزلة عن التسليم الذي هو مبنى الغرض شامل للمعتزلة الغير لانهم القسم من اهل القبلة
قوله مع انه يجوز علاوة على قوله فلا يرد اي على ان قوله وقوله لا يحتمل الاباحة قول
بالقبح العقلي غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم الاباحة لما انها مقتضى الحكمة لا للقبح العقلي
الذي هو استحقاق الذم في العاجل والعقاب في الاجل فلا يستلزم القول بالقبح
العقلي قوله ثم يرد ان يقال اه اي ثم يرد على الدلائل الثلثة للمعتزلة منع
اما على الاول فلا نسلم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن لجواز ان لا يكون
التفرقة بينهما لوجه اخر غير الوجه الذي ذكرتم من تعذيب المسيء بل اثابة المحسن
دون المسيء او لو وقع عليه النار قليلا وقوع الوزن العاكس فرديه بعد خرديده
لمرتبة في الغاية وكمونه عن رؤية الله تعالى في الجنة وانحطاط مرتبة انحطاطا تاما
والفقر لم يكن التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية

عليه واما على الثاني فلانا لا نسلم ان الكفر لكونه نهاية في الجناية لا يحتمل العفو فانه نهاية
الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية والجواب بان تقتضيه الحكمة التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى
الدليل الاول وقد سبق تزييفه واما على الثالث فلانا لا نسلم ان اعتقاد الابدية يوجب جزاء
الابدية لابد لا نهاية فيه من دليل وعلى تقدير تسليم ايجاب الخبر لا نسلم ايجاب جزاء الابد فقوله
وقولهم يوجب جزاء الابدية دعوى بلا دليل في الحقيقة فيثبت ان قوله ثم نظن ان الغفر اي قيد
نظن ان الغفر المنصوص في قوله لم يخصص بها جميع الايات والاحاديث والعفو المنزلة
بخصوص الايات والاحاديث بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض
عليه بان هذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل مما لا يكاد يصح في قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك اما انه لا يصح تخصيصه بالكبائر المقرونة
بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة تعم المشرك ايضا فيلزم تساوي ما نفي عنه المغفرة و
ما اثبت له المغفرة بالتوبة فيعم كل عاص والتعليق بالمشية ينافيه فانه يفيد ان
المغفور بعض العصاة واما انه لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة فلان المغفرة
للصغائر عامة للجميع فلا معنى للتعليق بالمشية المفيد للبعضية قوله والصحيح ان الغفر اي الظاهر
ان الغفر للايات والاحاديث غلط والصحيح ان الغفر المنصوب في تخصيصها للمغفرة
ما لغير المعتزلة بخصوص مغفرة الله تعالى للعصاة بالصغائر والكبائر المقرونة
بالتوبة يعني ان المغفرة الله تعالى لا يتحقق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة
دون الكبائر الغير المقرونة بها ولا تخصيص الاية المذكورة بالصغائر او الكبائر المقرونة
بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل هي على عمومها والمعنى يغفر ما دون الشرك الصغائر والكبائر
او الا المقرونة بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل هي على عمومها والمعنى هو التوقف في ترتيب

العقاب

ودون ذلك من لا يشاء وهو مرتكب الكبيرة الغير التائب فلا اشكال فما قيل انه لا
فائدة في ارجاع الغفر الى المغفرة لانه لابد من تخصيص الايات والاحاديث فيرد عليهم
الاعتراض المذكور كلام لا طائل تحته لانه لابد من تخصيص لا حاجة بهم الى تخصيص لا جاتة
لهم جميع الايات بل الايات الواردة بدون التعليق بالمشية تخصيصها بالصغائر
والكبائر المقرونة بالتوبة لقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة على الناس وانه لغفور
رحيم وانه كان غفورا رحيما وغافر الذنب ونحو ذلك والايات الواردة بالتعليق
تركوها على عمومها ويقولون ان من تعلق به المشية هو اصحاب الصغائر واصحاب الكبائر
المقرونة بالتوبة كما في قوله تعالى يعذب من يشاء اي يعذب الكفار واصحاب الكبائر
الذين ماتوا قبل التوبة ويغفر لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين فالحاصل انهم يخصصون
المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة ويغفر لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين
فالحاصل انهم ولا تغفل فانه من مزال الاقدام قوله وبهم ان يقيدوا الكلمة اه جواب
للاعتراض المذكور اي على تقدير ان يكون الغفر للايات والاحاديث للمعتزلة ان
ان يقيدوا الكلمة ما في قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء بالمخصوص بالصغائر رجحا
من ادلة الوعيد وهذه الاية لانا لا نسلم ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب على الله تعالى
مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء ويعذب بها ان شاء فيصح التعليق بالمشية
نعم لكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد السند في شرح المواقف من انه لا استحقاق بالصغائر
عندهم اصلا ولما ذكره المحقق الدواني في شرحه للعقائد العضدية واما الصغائر
فيعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها واثر العفو والشفاعة لرفع العذاب فان
قيل يحتمل ان يكون المراد بقول المحقق الدواني واما الصغائر فيعفو عنها عندهم

صغائر المجتنب عن الكبائر فلا ينافي قول المخ قلت لا يصح تفريع نفي الشفاعة
لرفع العذاب وانما استطرد ذكره ههنا اه اي انما استطرد الش ذكر النفي
الوجوب في جواب استدلال المعتزلة على نفي وقوع مغفرة اهل الكبائر الذين لم
يتوبوا اذ التمسك المعتزلة بهذه الايات الواردة في وعيد العصاة وجوب عقاب
الكبائر والافلا دخل له ههنا لان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها
لا وجوبها تو ر الجواب ههنا اه اي وجوب المعتزلة ببين واستدلالهم بتلك الايات
في مقام النفي وقوع المغفرة للعصاة وقد كثرت النصوص اه وحاصل الجواب
ان النصوص كثيرة في العفو منها قوله تعالى هو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات
وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصغائر و
الكبائر المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيهما عندهم فيكون
بالنسبة الى اهل الكبائر الذين لم يتوبوا فتعارض ادلة المعتزلة والوعيد فتاريخ النزول
مجهول فحكمنا بانها مقرونة فيصير البعض مخصصا للبعض بتخصيص الذنب المغفور من
عمومات الوعيد وتاريخ النزول مجهول فحكمنا بانها مقرونة فيصير البعض مخصصا للبعض
بتخصيص الذنب المغفور من عمومات الوعيد جمعا بين الادلة تو وفيه جواب اه يحتمل ان يكون
معناه ان قوله وزعم بعضهم اه جواب اخر للمعتزلة وحاصل الجواب ان ورود عمومات
الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة لجواز التخلف فان التخلف في الوعيد كرم ويحتمل ان يكون
معناه ان في هذا المقام جوابا اخر ويكون اشارة الى ما ذكره الش في شرح المقاصد من ان
القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك
عقابهم بالنار خلف [illegible] ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون فيه.

عمومات

عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر تو بل كذب ينتفي بالاجماع لا اخبر
عما يكون احوالهم في المستقبل فلو لم يقع لزم الكذب في كلامه تعالى وهو باطل بالاجماع
واقول لعل مرادهم اه اي لعل مراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف في الوعيد
كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بحاله ومقتضى كرمه ان يبني اخباره على
المشية فجميع العمومات الواردة في الوعيد متعلقة بالمشية وان لم يصرح بها زجرا للعاصين
وتخويفا لهم فلا يلزم الكذب في التبديل بخلاف وعد الكريم فانه يجب التكلم قطعا لان
جواز التخلف فيه لا يليق بشانه فلا يجوز تعليقه بالمشية ويجوز العقاب على الصغيرة
اي من غير قطع بالوقوع وعدمه اشارة الى المراد بالجواز في عبارة المص هو الجواز
الوقوعي بمعنى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فانه المتنازع فيه بيننا
وبين المعتزلة لا الجواز العقلي فانهم متفقون في ذلك على ما صرح به الش بقوله لا
بمعنى انه يمتنع عقلا تو لعدم قيام الدليل يعني انما حكمنا بالجواز الوقوعي ولم نجزم بالقطع
بالوقوع او عدمه لان المسئلة شرعية لا يستقل العقل باثباتها وما وجدنا دليلا شرعيا
يدل بيقين احد الجانبين من الوقوع واللاوقوع فحكمنا [illegible] بالاستناد
ولكن ما يريد انه يجوز ان يقع ويجوز ان لا يقع فلا يرد ما يتوهم من ان غاية عدم
وانه ان الدليل التوقف لا الجزم بالجواز اذ لا بد له ايضا من دليل لان دليل
الاخبار كاف للجواز وانما التوقف في دليل يتعين احد الجانبين من الوقوع و
تو وما ذكره الش من الادلة اه يريد ان المدعى مركب من جزئين احدهما انه لا قطع
بالوقوع والثاني انه لا قطع بعدم الوقوع والادلة التي اوردها الش انما تثبت
الجزء الاول من الدعوى دون الثاني حيث يدل على القطع بعدم وقوع العقاب.

ونحن نتردد فيه ايضا فقد ترك الشق بالغنية واشتغل بما لا يعنيه هذا لكن اثبات ان
ادلة الشق انما تثبت الجزء الاول فيه دقة ولذا امر المحشي بالتامل فاستمع لما يتلى عليك
من مواهب الفياض ان الدليل الاول اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
انما يدل على انه لا قطع بوقوع العقاب على انه لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة
اذ لو كان كذلك لذكره تعالى في جنب الكفر قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به لكن
لا يدل على ان لا قطع بعدم الوقوع اذ للخصم ان يقول يجوز ان يكون من يشاء الله تعالى
نوع منهم للمغفرة اصحاب الصغائر المجتنبين وكذلك الآية الاثبات انما تدل على ان
احصاء الصغائر والكبائر متحقق وان الاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة و
لا شك ان المجازاة غير واقعة على كل ما لا يحصى فلا يكون وقوع العقاب قطعيا على
الصغائر فثبت الجزء الاول من المدعى وانما قلنا ان المجازات غير واقعة
على كل ما يحصى اذ لو كان كذلك لزم ان يكون الصغائر والكبائر بعد التوبة ايضا
موجبا للعقاب وهو باطل بالاجماع وبطل تكفير الحسنات السيئات لانه ثابت
بقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات والغرض يلزم ان يكون المجازات على
الصغائر قطعيا فثبت الاية خلاف المدعى فعلم ان المجازات على ما يحصى انما هو على
تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة الحسنات للسيئات فللخصم ان يقول ان
مجتنب الكبائر لا يبقى له استحقاق الصغائر لتكفيرها بالاجتناب فلا يثبت الجزء الثاني
من المدعى هذا وصدر تحقيق كلام المحشي وللفضلاء ههنا كلام لا يفيد شيئا سوى الملال
اذ كلها الحكايات متشابهة سوء الظن وعدم الاكتفاء دعا قال قوله حاصله ان التكفير
اي حاصل الجواب ان تكفير السيئات في الآية عند الاجتناب مقيد بالمشية

والمراد

171

والمراد ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ان نشأ فلا يدل على قطع وقوع
مغفرة صغائر المجتنب وانما كان مقيدا بالمشية لان المراد بالكبائر الانواع واشخاصها
المتعلقة بافراد والجمع طبق لانه الكامل فينصرف عند الاطلاق اليه فيكون ما عدا الكفر
الصغائر والكبائر واخلاف السيئات فلو لم يقيد بالمشية لصار مقتضى الاية ان تكفر ما
عدا الكفر من الصغائر والكبائر حقيقة اذ يصير معنى الاية ان تجتنبوا الكفر نكفر عنكم سيئاتكم
التي هي ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر وهو مخالف للاجماع المنعقد على ان تكفير غير
متعينة بل هي اما مقيدة بالمشية كما هو رأي اهل السنة او بالتوبة كما هو مذهب
المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفريقين من اهل السنة والاعتزال والا فالمرجئة يجوزون
القطع بتكفير ما عدا الكفر قوله وهو يحتمل الكبيرة اه دفع وهم كانه قيل اذ كان التكفير مقيدا
بالمشية فلا حاجة الى ان تحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان تجتنبوا الكبائر نكفر
الصغائر ان نشأ فلا يكون وقوع مغفرتها قطعيا وحاصل الدفع انه لو لم تحمل الكبيرة
على الكفر لكان المحذوران احدهما ابقاء تقييد التكفير بالمشية بلا دليل والثاني ابقاء
التعليق بتكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه حينئذ يكون المفهوم
من الآية ان جواز مغفرة الصغائر انما هو على تقدير الاجتناب عن الكبائر وليس
كذلك لانه يجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب ايضا لعموم قوله تعالى ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء هذا هو التحقيق الحق الذي وجده الخاطر الكليل والذهن العليل
والا فقد ضل ههنا كلام التحجب عنه ذو الافهام منشأه ان قوله لو لم تحمل اه اثبات
لحمل الكبائر على الكفر وهو باطل لان قوله لان قوله يبقى التقييد بلا دليل معارض
وقوله لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه بالايكاد يصح هذا التوجيه على ان المجيب مانع يكفيه

بكفر ان احتمال العفو ولا حاجة الى الاثبات وبعد منع ما ذكرنا من ان المطلق ينصرف
الى الكامل وبعضهم ادعى اثباته بان هذه الاية مجملة دراية الغفران المعارضة بها اعني
قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء محكمة فيجب تخصيص المجملة فيه ان تعارضهما لم
لان معنى الاية المحكمة انه يغفر ما دون الكفر من الصغائر والكبائر لمن يشاء ويجوز
ان يكون من يشاء الذي تحقق المغفرة في حقهم اصحاب الصغائر واصحاب الكبائر لمن يشاء
ويجوز ان يكون من يشاء الذي تحقق المغفرة في حقهم اصحاب الصغائر واصحاب الكبائر
المعروفة بالتوبة ووجوب الوقوع لا ينافي المشية غاية ما في الباب ان يكون الاية
المجملة بيانا للمحكم قوله اي المقبولة لان الشفاعة الغير المقبولة لا نزاع في وقوعها
قوله لا يقال ان مرتكب المكروه الخ يعني ان مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان
الشفاعة كما نص في التلويح في تعريف الفقه في بحث الاحكام فاستحقاق اهل الكبائر
حرمان الشفاعة بالطريق الاولى لكونه فوق مرتكب المكروه قوله لانا نقول الاولى
لانه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان
جزء الاول وهو مرتكب المكروه لا يكون جزء الاعلى وهو مرتكب الكبيرة فان لم
جزء اخر عطفا مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك فلعل المراد بالشفاعة في قوله
يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبني للفاعل اعني كونه شفيعا فاللازم ان مرتكب
المكروه يستحق حرمان كونه شفيعا لا الاخر فيجوز ان يكون مشفوعا ولو سلم ذلك فالمراد
حرمان كونه مشفوعا لرفع الدرجة او في بعض مواقف المحشر مثل السؤال والحساب
فيجوز ان يكون مرتفع العذاب او في بعض اخر من الصراط على ان استحقاق الحرمان الشفاعة
لا ينافي وقوعه الا ان يقال انه وعيد يجوز الخلف فيه قوله اي لذنوبهم بقرينة ذلك ان

الذنب

الذنب سابقا قوله وهي تعم الكبائر اي الذنوب تعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة
للكبائر وفيه منع لما قيل من انما يكون برهانا لو ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر
واما اذا اختص بالصغائر بقرينة قوله تعالى لذنبك فان ذنبه عليه السلام صغيرة قطعا
فلا يكون برهانا ولذا كان الزاما للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندهم
يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب عام واحد الموضع شامل لها
ويكون ذنبهم خاصا لا يفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظاهر قوله على انها ليست لرفع الدرجة
اي يدل الاية بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة التي نفي عن الكفار خاصة ليست
لرفع الدرجة الا ان عدم الشفاعة لرفع الدرجة لا يقتضي تفضيح الحال وتحقق الياس مع
ان الاية سيقت لنفي الشفاعة التي تقتضي عدمها تفضيح حالهم بالسبيم لكن لا يدل على
انها او يعني ان هذه الاية بمقتضى الاسلوب انما يدل على ثبوت اصل الشفاعة لكن لا تدل
على انها في حق اهل الكبائر بل تدل لان وجه نفي النفع في الكفر فاذا انتفى
ثبت النفع مطلقا ولا انها الحالة المخالف فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت المدعى
اقول فيه بحث اما في الاول فلان حصر جهة نفي النفع في الكفر غير معلوم من الاية
ولو سلم عليه لا يدل الحصر فيجوز ان يكون في اهل الكبائر امر اخر واما في الثاني فلان
المراد انه لا يدل عليه دلالة محققة لانه لا يدل عليه دلالة التزامية فيجب ان جب
الخصم قوله على الاية تنفي اصل الشفاعة او يعني ان هذه الاية ليست للمعتزلة تمسكا به
لان ظاهر نفي الشفاعة مطلقا مع انهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب
وان صرفنا عن الظاهر وحملناها على نفي الشفاعة لرفع العذاب فنقول انها لا تنفي حجة
قوله ثم يحتمل او اي ثم ان الاية لا تدل على نفي الشفاعة العام مع الاطلاق لانه

يحتمل ان يكون الضمير في قوله منها للنفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله لا يقبل الشفاعة
منها ان جاءت النفس العاصية في حقها بشفاعة الشفيع لم يقبل منها فعل الشفاعة
يقبلت في حقها بل يؤاخذ بان يجئ الشفيع شفيعا عنها وما قيل ان هذا التوجيه خلاف الظاهر
بعيد عن المقام فليس بشيء لان الوجه مانع بكيفية الاتصال العقلي وهو ظاهر قوله يشير الى
منع الدلالة على عموم الاشخاص وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب
كذا في شرح المقاصد قوله واعترض بان النفس في قوله يلحق انه لا يمنع الدلالة على العموم لان
النفس نكرة مفردة وكما لا تجزي نفس عن نفس نكرة في سياق النفي عامة والضمير في قوله منها
راجع اليها فيعم الضمير ايضا لعموم مرجعه فيدل على العموم في الاشخاص قوله ويمكن ان يجاب
بانه انما يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعا اليها من
حيث عمومها لكن لا ضرورة في رجوعه اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة
بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم ولهذا لا يعم في الاثبات وعمومها بعد النفي عارض
عقلي ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز ان يكون الضمير
راجعا الى النكرة بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم الا ترى انه اذا قيل لا رجل في
الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع رجال العالم على السطح مع ان الضمير
راجع الى النكرة الواقعة في سياق النفي وليس ارجاع الضمير الى النكرة ههنا الا لتعين
ذلك المستفاد في كلام المصنفين نا منى ورده هو الفرد المبهم الا انه عرض لها العموم
بواسطة امر خارج وهو النفي كما نص عليه في التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارح
مختصر ابن الحاجب قال الفاضل المحشي كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف
لكتب اصول الفقه فان النكرة عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة في التوضيح

ان الدال

ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام
ثم قال كل ما ... وليس بشيء لان المراد والمختار انها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو لا ينافي
كونها عامة بحسب الوضع النوعي المجازي ضرورة ولا بواسطة قرينة وهي الوقوع
في سياق النفي والوضع في تعريف العام اعم من الشخصي والنوعي فيشمل النكرة المنفية
القرينة قد صرح بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح قوله ثم لو قيل
في وجه منع الدلالة على عموم وقوع الضمير في سياق النفي كوقوع النكرة فيه فيكون قوله
لا يقبل من نفس شفاعة فيعم ذلك الضمير كما يعم النكرة لم يبعد ابعدا ولعل هذا هو مراد
المعترض الا ان الاعتبارية لا يساعده قيد ... البعيد في الجملة وان كان المشهور
انه نكرة قوله عدم المنع بالنسبة يعني عدم منع العفو بالنسبة الى الصغيرة غير المجتنب
عن الكبيرة ثم لا يجد اذ المجتنب الكبيرة كان مستحقا للعذاب على الصغيرة فمن كون
تركا للعقوبة المستحقة فيتحقق العفو بالنسبة اليه وعدم منع العفو بالنسبة الى صغيرة
المجتنب غير مفيد في بيان الاستحقاق ما قلت المنزد في بيان الاستحقاق غير تام وقال
الفاضل المحشي ان كلام الشارح مبني على ما هو المشهور منهم انه لا استحقاق للصغائر
مطلقا عندهم على ما قال في شرح المواقف ففيه ان قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك
وهو ظاهر قوله فتأمل وجهه التأمل ان غير المجتنب يستحق العفو ايضا عندهم فلا
يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه القول بما قيل منه انه يجوز ان يكون تحقيق العذاب
نبذه فيه ان العذاب عندهم مغفرة خالصة لا يشوبها ما يخالفه ولذا جعلوا اجزاء
الكافر بعينه جزءا من مرتكب الكبيرة قوله فيه منع ظاهر الجواز اه فيه ان جزاء الايمان
وهو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله عليه السلام من يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال

منه الايمان واليقين وهو الحقيقة لا مجرد التحقيق تعوذ عليه السلام يدخل والعفو بتخفيف
العذاب خلاف مذهبهم على ما مر قوله ويتجه الاستدلال على ان العمل لانه على تقدير
تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى الاية ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
من الاتيان بالاوامر وترك المنهيات كانت لهم جنات الفردوس فلا يدخل مرتكب الكبيرة
في حكم الاية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها فان العامل بالصالحات
يجوز ان يرتكب كبيرة بل كبائر فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال
قوله ثم انه لا يدل على عدم خلوده يعني ان الاستدلال بالاية على تقدير عدم التناول ايضا
غير تام لانه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذي لا عمل له غير الايمان لترتيب الحكم
بدخول الجنة على الذين امنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال بخروج
خلود جميع اهل الكبائر في النار قوله فلا يرد جواز التفاوت اه اي فلا يرد انه
يجوز ان يكون عذاب الكافر شديدا بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا مخلدين
في النار قوله فلا يرد جواز التفاوت اه اي فلا يرد انه يجوز ان يكون عذاب الكافر
بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا مخلدين في النار فلا يزيد الجزاء على الجناية
قوله وهذا الدليل الزامي اه اي مبني على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح
العقليين والا فعند اهل السنة تعالى لا يوصف بالظلم لان الظلم عند لغيره
على التصرف في ملك الغير وهذا ممتنع في حقه تعالى لان الكل ملكه وهذا وقع الشيخ
الشيخ فخر مجد والله احكم الحاكمين واعلم العالمين وكلما وسنه في موضوعه
ذلك احسن الواضع وان خفي وجه حسنه علينا ولا يخفى انه اذا كان الدليل
الزاميا فلا حاجة الى دفع الايراد السابق الموقوف على الاطلاق في غير تقييد

بالضعف

بالضعف او الشدة لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والالم لكن مغفرة
خالصة قوله فالا الخلوص اي لولا الخلوص من شوائب النفع انتقض من مضار
الدنيا فانها مضار من وجه دون وجه اخر فيجب ان يكون منافع الاخرة ومضارها
خالصين على الضد قوله لكن منع اه اي يمكن منع قيد الخلوص الا لكن هذا المنع غير مفيد
هنا لان النزاع في دوام اهل الكبائر في النار وخلودهم ومنع الخلوص لا يستلزم
نفي الدوام لا يقال منع الدوام موقوف على منع الخلوص لانه اذا كانت المضرة
منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك مم لجواز ان لا يخلق الله تعالى في القلب
العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل سرور كذا في شرح المواقف قوله لكن خلوده
استدراك لدفع توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز ان يكون خلود
الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون دوام الكفار في النار قطعيا ووجه الدفع ظ
قوله لا احتمال ان يكون لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل
لكن الاحتمال المرجوح لا ينفي الاستشهاد وربما قيل سر ان الايمان في قوله تعالى
انؤمن لك واتبعك الارذلون في الايمان الشرعي والكلام في الايمان اللغوي
قيد فعه ان الايمان الشرعي بعينه الايمان اللغوي فان في شرح المقاصد افعال من الامن
للصيرورة او التعدية ويعدى بالباء واللام ملاحظة معنى الاعتراف والاذعان
انتهى كلامه فعلم ان الايمان متعد بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فمعنى قوله يعدى
بالباء واللام ملاحظة معنى الاعتراف والاذعان وربما بالباء باعتبار معنى
الاعتراف ثم قيل انه خلاف في جعل الايمان متعديا بالباء للتبليغ او حقيقي
فان تعلق الصلاة بالايمان باعتبار الاعتراف ليس كذلك قوله اي كما فيه

يصح ان لفظ النسبة مصدر للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوي ان يحصل
في القلب كون الصدق منسوبا الى الخبر او المخبر ونعقل ثبوت الصدق له في نفس الامر
فانه من قبيل المعرفة المقابلة للنكارة والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب
والانكار المفسر بگرويدن وانام الحيل من المصدر المبني للفاعل يعني نسبة كردن
صدق را بخبري لانه مستلزم للاذعان بل هو تعبير عنه ثم اعلم انه بعد الاتفاق
على تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي وان المعتبر في الايمان هو التصديق
اللغوي اختلفوا في انها هل هي داخلة في التصور ام في التصديق المنطقي
فرض الشارح انها داخلة في التصور ولهذا انكون الصورة الحاصلة من النسبة
التامة الخبرية تصورا وان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي فلذا
فسر بعضهم في الكتب الفارسية بگرويدن وفي العربية بما يخالف التكذيب والانكار
ويؤيده ما اورده السيد الشريف في حاشية المطول ان المنطقي انما بين ما هو في
العرف واللغة وعلى هذا قال الشيخ في التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة
فتصديق والا فتصور وعند بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة صاحب التنقيح
ان تلك المعرفة داخلة في التصديق المنطقي فان الصورة الحاصلة من
النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا فان كان حاصلا بالقصد والاختيار
بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوي وان لم يكن كذلك
كمن وقع بصره على شيء فعلم انه جدار او فرس فهو معرفة يقينية وليس بتصديق
لغوي فالتصديق اللغوي عنده اخص من المنطقي وهذا مجمل الكلام وتفصيله
في شرح المقاصد كما للسوفسطائية فانه يقيني بوجود العالم خاليا عن الاذعان

والقبول

والقبول وكالبعض الكفار الذين يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم كما قال الله تعالى الذين
آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
ظلما وعلوا قوله هكذا حققه بعض المتأخرين يعني كون اليقين الخالي عن الاذعان حاصل
للسوفسطائي ما حققه بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة واما الشارح فهو ينفي حصول
اليقين بدون الاذعان وهو ينفي عدم حصول الاذعان القلبي للسوفسطائي وانما انكاره لسان
عنادا قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا قال الشيخ في رسالة تحقيق الايمان ابن سينا اورد
في الشفاء في مقابلته في التصديق التكذيب وقال نيز بلسمعي علامة الشيخ
وگويند هست بگمان کردن ورشيد با نفس وازانجا تصور خوانند ودوم گرويدن
دوازانبار تصديق خوانند ودوم گرويدن قوله انعقت جزم اه اي اذا كان
التصديق عند ابي سينا هو اللغوي المعبر عنه بگرويدن عند احد الامرين اما
اندراج يقين السوفسطائي ونحوه كاليقين الحاصل لبعض الكفار في التصور واما
عدم انحصار تقسيم العلم الى التصور والتصديق لخروج يقين السوفسطائي عنهما و
كلا الامرين باطل بالضرورة قوله قلت لا ان نتبع اه يعني ان النقض انما يتم اذا كان
ما ذكر متحققة وهو ممنوع لانا نمنع حصول اليقين بدون الاذعان ولا نم ان للسوفسطائي
ونحوه يقينا بدون الاذعان فانه يدعي وجود العالم الا انه ينكره باللسان عنادا
او استكبارا قوله يعني هنا بحث وهو المعنى اه حاصله انه كيف يكون المعنى الذي يعبر عنه
بگرويدن بعينه معنى التصديق المنطقي والحال ان المعنى المعبر بگرويدن مطلق والتصديق
المنطقي عام شامل للظني والجهل المركب بالاتفاق لان المنطقيين يفسرون العلم
بالمعنى الاعم اعني الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق تقسيما

حاصرا لو سلم بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه التي منها القياس
الجدل المتألف عن المشهورات او المسلمات ومنها القياس الشعري المؤلف من المخيلات
فلو لم يكن التصديق المنطقي عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك ظاهر قوله وقد
نص عليه في شرح المقاصد حيث قال انا المقصود ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة
بالمعنى اللغوي ثم هو بالنسبة الى بعضها امر قطعي يتحقق ذلك في باب الايمان الذي هو التصديق
البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل النقيض اصلا ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعيا قال
الفاضل المحشي والحق انه امر عام يتناول الظن والقطع وقد نص عليه في شرح
المقاصد ثم نقل فليس على ان الايمان امر قطعي لكن الايمان تصديق خاص قد
اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقي امرا يقينيا ثم
انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان عبارة في شرح المقاصد على ما نقلنا صريح في ان المخبر
المخبر عنه بكونه مخالف للتردد والتوقف واما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا
خاصا معتبرا فيه شرائط كونه امرا قطعيا مخالف لما ذكره الشارح في التلويح في باب الحكم
من ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في الموضوع بمعنى ان التصديق هو
الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن و راست گوي داشتن وهو المراد بالتصديق
الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم حيث حصر الاختصاص
في الموضوع بجعل التصديق المعتبر في الايمان بعينه التصديق المنطقي تامل فانه من
المزالق واما ذكره المحشي من ان القول بان المعتبر في الايمان هو اليقين محل نظر
اذ قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض
حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقة فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل فمدفوع

بانقل

بانقل عنه من ان كون الايمان عبارة عن التصور الجازم الثابت قول جمهور العلماء
وكلا منا معهم وقال بعضهم بعدم كفاية الظن الذي لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى
قوله اشارة الى ان الكفر الخ يعني ان ما ذكره هنا مخالف لما ذكره في شرح
المقاصد فانه قد ذكر ان اطلاق اسم الكافر وجعل الكافر ليس بكل منهما الى ان الكفر في مثل
هذه الصورة اي في الصورة التي يكون التصديق مقارنا لشيء من امارات التكذيب
في الظاهر في حق اجزاء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان ذلك
التصديق غير مفيد وانه بمنزلة العدم وبراء قلنا ما اورده الشارح في رسالة تحقيق الايمان
كذا البغض والعداوة للشارع اذ فرض حصوله مع التصديق بجعل امارة التكذيب
فلا يعتد بشيء من التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى كلامه ويمكن ان يقال ان المراد
بقوله كان اطلاق الكافر الاطلاق الحقيقي بقوله بجعله كافرا فيما بينه وبين الله تعالى
وسر فيه ما في شرح المواقف فان السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق
ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد
الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالايمان لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى
وان اجري عليه احكام الكافر في الظاهر قوله فلعل الكلام في الايمان الحقيقي الا الحكمي
يعني ان ايمان الاطفال المرتدين حكم لا لعلم من الدين ضرورة ان الشارع كان يجعل
الايمان احد الابوين ايمانا للاولاد وفيه ان هذا مناف لما ذكره الشارح فيما بعد ان
الشارح جعل المحقق الذي لم يطلع عليه ما لم يقارنه في حكم التبع فانه يقتضي ان الكلام
فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي انتهى كلامه وانت خبير بان المفهوم من كلام الشارح
ان الشارح جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لانه جعل غير المحقق في حكم

الباقي لانه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام المذكور صريح في ان الكلام في الايمان
المحقق سواء كان باقيا او في حكم الباقي لا فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي قوله
هذا مناف لما عليه المتكلمون مثاره فيه بحث لان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد الادراك
الانبياء ابتداء لانه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم
فالكافر بحكمهما على ما ذهب اليه الاستاذ ويدل عليه قول عز بنا مؤمن حتى ولا نيام فيما
فتامل قوله والذهول اي في حالة النوم والغفلة اه يعني الذهول اي الغفلة
حالة النوم والغفلة انما هو عن حصول ذلك التصديق فتلك الحال اي حال النوم
والغفلة انما هو حال الذهول المفسر بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل
لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا انها في انه يكون نفسا حاصلا قوله
واما حال الحضور فليس له دفع لا يتوهم من ظاهر قول الشارح والذهول انما هو عن حصول انه
بل نظاهره على ان الذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه
ليس كذلك فالنفي في تلك الحالة الذهول عن نفس المصدق به وحاصل الدفع
ان مراد الشارح ان حال النوم والغفلة وحال الذهول البتة واما حال عدم
النوم والغفلة هو حال الحضور فليس الذهول لازما لها بل قد يتخلل فيها كما اذا
كان التصديق حاصلا ولم يلاحظ ولم يلتفت اليه فيكون ذاهلا عنه وقد لا يذهل
فيها بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق فصدق ايضا الفاضل المحشي لكن الظاهر ان
عدم الالتفات لما حصل في القلب لا يسمى في هذا اللغة والعرف ذهولا انتهى كلامه
وفيه بحث لانه قد نص الشارح في التلويح ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة
الحاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء وهذا صريح في ان عدم

الالتفات

الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا قوله ولذلك ذهب الى الاجل
ان الشارح جعل المحقق الذي لا يطرء عليه ما يضاده في حكم الباقي يحتج الاقرار ركنا
في العمر مرة هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والكل لا يتحقق بدون الجزء
فان قلت اذا كان الاقرار ركنا في العمر كافيا فلا معنى لاحتمال السقوط قلت معنى
احتمال السقوط انه يجوز عدمه والنافع له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمل اصلا
قوله على الالتزام اي التزام الطاعة وقرينة ويليه بما يجد عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة
دمه والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكوة ونحو ذلك
قوله بخلاف ما اذا كان ركنا او ذكرنا في شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه
ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق دخول
الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار
شرط لاجراء الاحكام عليه فقط انتهى كلامه والمذهب الاخير موافق لما في الحديث
يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان قوله لدلالتها على ان محله
يعني ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزءا من الايمان والثاني انه التصديق
لا غير اما الاول فلان النصوص دالة على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار
الذي هو فعل اللسان داخلا فيه واما الثاني فهو انه التصديق لا سائر ما في القلب
من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية
فلوجوه الاول اتفاق الفريقين على انه ليس سوى التصديق والثاني ان الايمان
في اللغة التصديق ولم يبين في الشرع معنى آخر كما بين لفظ الصلوة والزكوة والصوم
فلا يكون منقولا عن معناه اللغوي الى سائر ما في القلب فالكان منقولا باعتبار جزئية

المتعلق اذ لو كان منقولا لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان
خطابا بما لا يفهم الا انه وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال من غير استفسار وبيان
مع ان من امتثل امتثل من غير استفسار ولا يتوقف على بيان وانما وقع الاحتياج
الى بيان ما يجب الايمان به يعني [?] لبعض التفصيل بحيث قال النبي صلعم لما سأل
عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث فذكر لفظا [?] تعويلا على ظهور معناه
عندهم ودون ذلك ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه ولا يثبت بلا دليل ولا دليل
ههنا ولا صارف فيكون باقيا على معناه الاصلي الذي هو التصديق قوله النقلت بحيث
يعني ان دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعي القلب ثم لا يجوز ان يكون
المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم منها ان محل
الايمان الشرعي اللغوي القلب لان محل الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به
النبي صلعم بخلاف الايمان بالمعنى اللغوي فانه متعلقه دون معناه فقال ان تؤمن
بالله وملائكته الحديث فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوي هو التصديق مطلقا
يكون مجازا في كلام الشارع لان المعنى المنقول عنه مجاز عند اهل الشارع وفي
كلام هو التصديق بما جاء به النبي صلعم حقيقة عرفية والاصل في الاطلاق هو الحقيقة
فيكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه الشرعي لئلا يكون الكلام على خلاف
الاصل قوله يرد عليه اه انه يحتمل اه يعني ان الاكتفاء لان هذا الحديث خبر واحد لا يجوز
ان يكون ذكر التعلق في الحديث لكونه محل جزء الايمان فمجرد الايمان الذي هو التصديق
فيكون معناه هذا تحققت فيه وعلمنا انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلبي
ليلزم انتفاء الايمان فمجرد فقده ولا يكون [illegible] ان قوله [illegible] المفهوم

معاضدة

١٧٨

معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق القلبي وكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام
فالنصوص النقلية الاول للاول وهذا الحديث للثاني قوله ولا يخفى انه انما يتم يعني
ان استدلال الكرامية بان اهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار فيكون معناه المحقق
هو الاقرار لا امر آخر انما يتم اذا ثبت ان الايمان غير منقول في الشرع عن معناه اللغوي
هو التصديق القلبي ويرد على هذه المقدمة ان عدم النقل ثم لان النصوص المعاضدة
دالة على انه امر قلبي فيكون منقولا الى التصديق القلبي وانت خبير بانه لو قرر قول الشيخ
فالتقييد فعلم الايمان هو التصديق اه بانكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق وتسليم
النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعل الايمان عبارة عن التصديق باللسان
لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره المحشي قوله يرد عليه انه ليس المعتبر
يعني انه ليس المعتبر عند الكرامية في الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون المتلفظ
بكلمة الشهادة سواء كان مهملا وموضوعا لمعنى سوى التصديق القلبي مصدقا للنبي ع
في العرف واللغة بل المعتبر عندهم في الايمان هو اللفظ الدال على التصديق القلبي
من غير ان يجعل التصديق جزءا منه على معنى انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي
للفظ الايمان ولا شك ان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالته على التصديق
القلبي مصدق بالنبي عم في العرف واللغة بلا ريبة وان لم يجعل التصديق القلبي
قوله فبطل ما قيل اي [illegible] فقد ان مثل كون اللفظ الدال معتبرا عند الكرامية
معتبر في الوضع الشرعي واللغوي فبطل ما قيل على الكرامية انه اذا اعتبر في
الايمان اللفظ الدال على التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة
وعند عدم المدلول اذ الغرض من اعتبار الدلالة ان يكون ذلك اللفظ

علما مع وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققا لا معنى لاعتبارها مع ان الكرامية
يعتبرونها ويجعلون المقر الغير مصدق مؤمنا وانما قلنا يعلم ما قيل اذ لا دخل ولا مناسبة
في الاوضاع فان الواضع ما عين لفظ الايمان للفظ الدال على التصديق القلبي مطلقا
بحيث انه يكون المتلفظ بذلك اللفظ مؤمنا لغة وشرعا سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ
فيها او لا ولا يمكن ان يقال مراد بعين اللفظ الدال مطلقا مع انه لا فائدة في اعتبار الدلالة
حين عدم المدلول قوله ثم اعتبارها في حق الاحكام اه تقرير كلامه على ما يختص انه لا معنى لاعتبارها
عند عدم المدلول يعني ثم انه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول
في حق الاحكام عند الكرامية لان المقصود الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا
لم يكن ذلك متحققا يكون المتلفظ بذلك الدال مع عدم المدلول بمنزلة المتلفظ
باللفظ المهمل او الموضوع لمعنى آخر فلا يجري عليه الاحكام التي تجري مع المتلفظ
بذلك اللفظ مدلوله قاله قوله تأييد لقوله ثم لا اعتبار لها اي قال الكرامية من اظهر
الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا شرعا لتحقق اللفظ الدال وضع لفظ الايمان
بازائه الا انه يستحق ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ
الذي هو مقصود من اعتبار الدلالة واما قوله ومن اضمر الاذعان اه فمستدرك اذ لا دخل
في التأييد المذكور قوله اي يطلق عليه لفظ المؤمن اه اي ليس المراد بقوله يسمى مؤمنا
لغة انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقق مدلول اللغوي كما يفهم من ظاهر العبارة
والا لزم ان يكون مدلوله مجرد الاقرار بل المراد انه يطلق لفظ المؤمن لغة
لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي كما يطلق الغضبان والفرحان
على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما اعني الآثار اللازمة للغضب والفرح

قوله

قوله في المواقف ان الاقرار اي قال في المواقف لا نزاع في ان التصديق
اللساني يسمى ايمانا لغة ولا في انه يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فيما بينه وبين
الله تعالى فهم بمعونة كلامه السابق على هذا اعني قوله فالتصديق اما بهذه اللفظة
او بهذه اللفظة لدلالتها على معناه انه حقيقة في الاقرار قوله لا يقال عليهم هذا الاعتراض
بعد ما صرح في الحاشية السابقة بان المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله
او لا غير وارد كما لا يخفى الفهم الا ان يلاحظ ذلك قوله هذا مذهب الرقاشي فعنده
يشترط مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لا يكون الاقرار وحده ايمانا وعند القطان
يشترط مع التصديق المكتسب بالاختيار قوله رد آخر للكرامية يعني ان ما ذكرنا الكرامية من
ان الايمان هو التصديق اللساني مخالف لما انعقد عليه الاجماع وهو الحكم بايمان
من صدق بقلبه ولم ينطق بالاقرار لمانع قوله لا على المص اي ليس ردا على المص و
متابعيه على ما توهم من انه رد على المص حيث جعل الاقرار جزءا من الايمان فانه مخالف
للاجماع المنعقد على ايمان المصدق الذي لم ينطق بالاقرار وانما قلنا انه ليس ردا
عليه لان المص لم يجعل الاقرار ركنا لازما لا يحتمل السقوط اصلا حتى يكون مخالفا
بالاجماع على ان قول المص والمص صريح في انه رد آخر على الكرامية قوله كما في قوله تنزل
الملائكة اه فانه عطف الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم تعظيما فشانه كانه قيل
ليس داخلا في جنس الملائكة هذا على تقدير ان يكون المراد بالروح جبريل ع واما اذا كان
به خلقا آخر اعظم من خلق الملائكة على ما قال القاضي في تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح
والملائكة والملائكة صفا فليس مما نحن فيه قوله لان جزء الشرط اه تعليل للنفي وشرط
الشيء نفيه يعني ما كان العمل الصالح مشروطا بالايمان الذي هو عبارة عن مجموع

التصديق والعمل والاقرار يلزم ان يكون شرطا نيف جزء الشرط ايضا قوله لا يتصور
في غير عصر النبي عم الاختتام الوحي وتمام الفرائض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة
الايمان بتكثره بحسب كثرة متعلقه اه فان متعلقه امور متعددة من حيث يتوقف
الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالي اذا علم فرضية الصلوة يجب عليه التصديق
بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها ايضا وهكذا فتعلقات الايمان
التفصيلي تتزايد بحسب تعلق العلم بها فتزايد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات
ايضا فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق واحد متعلقه امر واحد
وهو ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم قوله وان تم تكثر بحسب ذواتها الا انها بعد اختتام الوحي
امور معدودة لا زيادة ولا نقصان فيها وفوائدها تحت تأمل وجه التأمل ان التكثر بهذا
الاعتبار انتقال من الاجمالي الى التفصيلي وهو خلاف ما يقتضيه الزيادة وهو انما يفيد كمال
الاجمالي الا يرى ان من علم شيئا اجماليا ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال انه علم زائد
على الاول وانما يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكثرة بذواتها
كما في عصر النبي فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة
كما لا يخفى وقد يقال ان حاصله اي قد يقال حاصله ان حاصل ما قيل ان الثبات والدوام
على الايمان زيادة عليه وهو الدوام على الايمان عبادة فاخرى زائدة على نفس
تلك العبادة فالدوام على الايمان امر زائد على الايمان وهذا ليس بشيء
لان النزاع في نفس الايمان هل يزيد او كون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان
الدوام على التصديق غير التصديق وهو ظاهر قوله وقد يقال ان المراد اي يدفع النظر
المذكور بان المراد بزيادة الايمان انه يزيد اعداد المتجددة التي حصلت يتجدد

الازمان

١٨٥

الازمان ولا شك ان عدم انقطاعه لا ينافي الزيادة بهذا المعنى اعني الزيادة بحسب
العدد ويرد عليه ان النزاع في ان حقيقة الايمان هل تقبل الزيادة والنقصان
ام لا وكونه تزايد بحسب الاعداد لا مدخل له في زيادة ذاته حقيقة وهو ظاهر قوله
كما هو مذهب الخوارج اه هذا صريح في ان الاعمال مطلقا جزء من الايمان عند الخوارج
والعلاف وعبد الجبار والاعمال المفروضة جزء عند الجبائيين وهو موافق لما في
شرح المقاصد حيث قال وثانيا على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب
والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل
تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج وغير داخل فيه وهو
المنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا فعند ابي علي وابنه ابي هاشم
انه فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار وتبعهما
الخوارج فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة انتهى كلامه لكن يخالفه ما في
الشرح المواقف حيث قال وقال قوم انه عمل الخوارج فذهب الخوارج والعلاف
وعبد الجبار الى ان الطاعات بأسرها وذهب الجبائي وابنه اكثر البصرية الى انه
الطاعات المفروضة فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم
بحقيقة الحال قوله مذهب الجبائيين هما ابو علي وابنه ابو هاشم فهو من باب التغليب
كالعمرين لابي بكر وعمر رض قوله فالقلت اه يعني انه اذا كان الاعمال جزءا من حقيقة
الايمان فيكون قبول الزيادة من ظاهر محل بحث لان انتفاء الجزء يستلزم
انتفاء الكل فلا يزيد على كل افراد الاتيه فيكون زيادة ولا تحقق ولا تحقق
بها بدونه لكن نقصانا قوله فلت النوافل اه حاصل الجواب ان الاعمال

ليست مما جعله الشارع جزءا من الايمان فمن ثم يتخلف باستيفائها بل هي تقع جزءا منه
ان وجدت وكانت تمام توحيد الاعمال لا يقع فالايمان هو التصديق والاقرار
واذا وجدت كانت داخلة في الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال قوله
انه طاعة لا يخرج عنها اي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي اتى بها المكلف من
النوافل والفرائض وهذا هو مذهب العلاف وعبد الجبار قوله او واجب كذلك
اي واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك وهذا مذهب الجبائيين
فان التكليف بالشيء اه فان تكليف الشيء يجب ان يقتضي ان يكون نفس ذلك
الفعل مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالنسبة الى العبد بخلاف التكليف
بالشيء بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك ان يكون
الاسباب المفضية اليه مقدورة له تكاسرا وان كان نفسه مقدورا او لا وقد يكون الشيء
باعتبار ذاته غير مقدور وباعتبار تحصيله مقدورا كالتسخين والتردد والقيام
قال الشارح في رسالة التحقيق علم ان ليس المراد بكون المامور به اختياريا مقدورا
باعتبار تحصيله مقدورا ان يكون هو في نفسه من مقدورات الفعل على ما سبق الى بعض الاوهام
بل ان يتمكن المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته كالعلم والنظر والانفعالات كالتسخين
والتردد وغير ذلك واذا نظرت فكثير من الواجبات بهذه المثابة فان الصلوة
اسم للهيئة المخصوصة التي يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها
ولا يتمكن العبد من كسبها واجزائها ومع هذا لا يكون الواجب المقدور الثابت عليه
في الشرع الا نفس تلك الهيئة واذا تاملت فرس الكلام و اساس العبادات الخ
الايمان بابه من هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية بگرويدن و

بادراشتن

وباور داشتن وراست گوی داشتن المقابل للتكذيب والانكار في ان
هذا المعنى من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية
انه يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام والتسخين على ما عرفت قوله واما حمل تكليف
بالايمان اه اي في جواب عن الاشكال الذي اورده الشارح من ان المامور به لا بد ان يكون اختياريا
والتصديق من الكيفيات بما ذكره الامدي من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب
له بسبب مستلزم له فيمتنع تخلفه عنه فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب
صرفه بالتاويل الى السبب لان القدرة بالمسبب لا تتعلق الا من جهة الحيثية وهذا كمن امر
بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له فانه امر بما هو مقدور له الذي هو ضرب
السيف قطعا فيه عدول عن ظاهر ما ... معرفة الله تعالى واجبة وقوله تعالى امنوا بالله قوله والحق
ان النظري اه تاييد لجواب الشارح بما ذكره الامام الرازي اي الحق ان العلم النظري و
هو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات كالايمان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدورا
ولذلك قد يعتقد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر لان من حصل النظر فاذا
غفل عن النظر امكنه ان يعتقد نقيضه اذ الواجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا وجب
تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بتاتا قوله اي حين اذا
كان المراد بكونه مقدورا انه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلام بعض المتاخرين
وهو قوله ان نسبت باختيارك الصدق الى المخبر او الخبر ان التصديق هو العلم اليقيني
الذي يحصل بعد مباشرة الاسباب والمعرفة اليقينية اعم منه لكونه حاصلا بالاختيار
او لا فالتصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية الاختيارية فلانه المعرفة الغير الاختيارية
قوله يلزم ان يكون المعرفة اه اذ لا واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم تكن داخلة

في التصديق لكون داخلة في التصور قوله قلت التصديق الايماني يعني ان ما ذكره بعض
المتأخرين قوله ان التصديق ان تنسب باختيارك اه تغيير للتصديق المعتبر في الايمان
وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور الشامل للمعرفة بغير الاختيارية
والاختيارية وليس مختارا عند الشيخ فان المختار عنده ان التصديق الايماني واللغوي
والمنطقي واحد وهو المعنى الذي يعبر عنه بگرويدن لا فرق الا باعتبار المتعلق حصول اليقين
بدون الاذعان الذي هو امر اختياري وان العلم انما اذعان النسبة فتصديق
والا فتصور وتم اجمال كلامه وتفصيله في شرح المقاصد قوله يستلزم الاتحاد المط هو الاتحاد
بحسب الصدق اعني كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن قوله فتامل وجه التامل ان الاسلام
هو الخضوع والانقياد مطلقا سواء كان بالجوارح او بالقلب بخلاف التصديق فانه
الانقياد والقبول فلا يكون مرادفا بل اعم فلا يستلزم الاتحاد المط قال الامام الغزالي
في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد
والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه واما التسليم فانه عام
في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك
الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح
اي لم يجد في قرية اه يعني ان كلمة غير ليست صفة بل هي للاستثناء والمستثنى منه
من المؤمنين والمراد بالبيت اهل البيت فمعنى الكلام لم يجد في قرية لوط احدا من المؤمنين
الا اهل البيت من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمنين فوجب ان يتحد الايمان
والاسلام قوله وانما قلنا اه اي قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب
ولئلا تلزم كلمة من البيانية اذ كان كلمة غير صفة وكان التقدير ما وجدنا فيها غير

بيت

بيت من المسلمين مثلا او كان المستثنى منه عاما فلو كان التقدير فما وجدنا احدا
الا اهل البيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة
الكفار فيها فلو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فما وجدنا من المؤمنين الا بيتا
من المسلمين مثلا لا يكون بيانا اذ الكلمة من ههنا بيانية فيدل على ان المبين من جنس المبين
والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير على الاستثناء
وجعل المستثنى منه عاما قوله فلا تم تعليل لكون المراد بالبيت اهل البيت والمجموع تعليل
لقوله وانما قلنا كذلك وانما كان تكرار لام التعليل مشعرا بكون كل منهما وجها مستقلا لان
قوله لكثرة البيوت والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت اهل البيت وقوله لئلا يلزم كلمة من لا يدل
على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه عاما فلا يكون كل منهما وجها مستقلا في
اثبات التقدير المذكور وانما قال لئلا يلزم كلمة من البيانية لان كلمة من تصلح لتقدير معنى الابتداء
كانها من المسلمين هو ذو ابتدائية كما هو مذهب الاخفش والكوفيين فانهم يجوزون زيادة من
في الاثبات نحو قوله تعالى يغضون من ابصارهم اي ابصارهم جهرا وقد قال الفاضل
الچلبي ان كلمة من في الاية للتبعيض وهو وهم لان شرطها ان لا يصح اطلاق مدخولها
على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء كما اذا قال في العبارة ومثل عشرون
من الدراهم فان المراد من الدراهم دراهم معينة اكثر من عشرين فلم يصح اطلاق العشرين
عليها وان كان المراد جنس الدراهم فهي ليست بصحيحة اطلاق المجرد على العشرين و
غيره فهنا كذلك لانه يصح اطلاق المسلمين على اهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه
الاية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذه المؤونات ولا يرد عليه الاعتراض الآتي
بان يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صفة لقوله بيتا وجد اخر غلبة رعاية الفواصل الآتي

فحاصل الاية فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فلو كان المسلم اعم او اخص لا يصح لان الحكم
انما هو باخراج المؤمنين على ما يدل عليه قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فلا بد من
نفي وجدان سوى بيت واحد من الاعم والاخص اعني المسلمين فلا بد ان يكون متساويين
في الصدق ليكون الحكم بالاخراج وعدم وجدان سوى بيت واحد على نفس واحد
قوله اعترض عليه بان الاستشهاد مبني على ان هذه الاية على تقدير حملها على الاستثناء لا يتم
لا يفيد لان المطلوب الاتحاد وصحة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لجواز استثناء الاخص
من الاعم في قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة فانه يصح مع ان النحاة اخص
من العلماء وقد يستدل بقوله اي وقد يستدل على اتحادهما بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام لما صح ان يكون مقبولا مع ان الاجماع
منعقد على ان الايمان مقبول من طالبه قوله ويرد عليه انه يجوز ان يكون المراد بغير
الاسلام ما هو مغاير بحسب المفهوم والا لزم ان لا يكون الصلوة والصوم والزكوة
وغير ذلك مقبولات لكونها متغايرة المفهوم وهو ظاهر بل المراد المغاير بحسب الصدق
فالمعنى ومن يبتغ دينا لا يصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه ويحتمل ان يكون الاسلام
اعم من الايمان ويكون الايمان مغايرا لا يصدق الاسلام فلن يقبل شيء ويحتمل
ان يكون الاسلام اعم من الايمان ويكون الايمان مغايرا لا يصدق الاسلام عليه لكونه اخص
منه فلا يثبت الاتحاد ومنه [illegible] اذا وقعت ومن يبتغ في غير العلم الشرعي فقد يسمى فانك
لا تحكم [illegible] الكلام وتبعه ان [illegible] الا [illegible]
عليه علم الشرع فهو [illegible] والكلام [illegible] الشرعي [illegible] غير الاعم لا الاسلام
فهو الاخص فانك اذا [illegible] من اوامره ونواهيه [illegible] الاوامر

والنواهي من الاخبار [illegible] وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال
فالمعنى فيما ارسل من اوامره ونواهيه او نقول ان الاخبار [illegible] وانما جعل الاوامر
والنواهي اخبارا لاستلزامها [illegible] فان [illegible] الاخبار [illegible] والنهي
عن الشيء [illegible] الاخبار [illegible] قوله [illegible] اي التصديق بالوحدانية تعالى
يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا واما تفصيلا فبعد ان يثبت كونها احكامه
فلا يرد ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالوحدانية مع انهم لا يصدقون بسائر الاحكام
لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها احكامه عندهم قوله فيهما تغاير اي اذا
كان الاسلام مستلزما للايمان ونفي التغاير بحسب الصدق قوله الا ان يقال
حاصله انا لا نسلم ان الاية صريحة في تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت
هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق مدلوله في نفس الامر لان دلالة الالفاظ
[illegible] ظنية ولذلك يصح ان يقيم بدل قولنا اسلمنا امنا بان يقال لم تؤمنوا ولكن
قولوا امنا ووجه الاولوية ان في جواب [illegible] لفظ اسلمنا من معناه الشرعي
الحقيقي الى المعنى اللغوي المجازي بخلاف هذا الجواب فانه يستعمل في معناه الشرعي
هذا ويرد عليه ان [illegible] قولوا امنا [illegible] فلو كان
المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب ان يقولوا امنا والقيد لازم
[illegible] امنا مقام اسلمنا [illegible] بان يقولوا امنا لانهم كانوا [illegible]
على [illegible] بل المناسب ان يقول قل لم تؤمنوا
ولكن قلتم امنا قوله هذه معارضة [illegible] الدليل [illegible] لان الاسلام هو الانقياد
والخضوع [illegible] ان الاول [illegible] قوله [illegible] معارضة [illegible] الخ

اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى ان دليلكم وان دل على الاتحاد
لكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب آمنا الآية حيث نفى الايمان واثبت الاسلام
وتحرير الثانية ان دليلكم وان دل على ان الاسلام هو الانقياد ولكن عندنا ما ينفيه
وهو قوله عليه السلام ان تشهد الحديث حيث جعل الاسلام من اعمال الجوارح فهو الكل يرد عليه
ان المعارضة انما تكون بعد اقامة الادلة والعلل بما اقام الدليل على المقدمة
المذكورة فالظاهر ان هذا المنع لتلك المقدمة يعني لا نم ان الاسلام هو الانقياد والاذعان
بل هو عمل اه قوله اذ اشتراطها اي واي قد قيل في جواب الاعتراض الثاني
بانه اذا اشترط في الشهادة التي هي جزء من الاسلام مواطاة القلب كما هو المعنى يدل
الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق لامتناع المشروط بدون الشرط
فلا يرد سوء الاعتراض على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك احدهما عن الآخر نعم لو لم يشترط
المواطاة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك
باطل على ما مر وليس بشيء اي ما قيل ليس بشيء لان مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما
عن الآخر على ما صرح في تحرير المدعى بان مرادهم ان كل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم وعلى تقدير
اشتراط المواطاة انما يثبت استلزام الاسلام للايمان واما استلزام الايمان للاسلام
فلان التصديق لا يستلزم الاعمال ويمكن ان يقال ان النزاع انما هو في تحقق
الاسلام بدون الايمان واما تحقق الايمان بدونه فما لم يذهب اليه احد فلا حاجة
الى بيانه على ان فيه غفولا عن توجيه الكلام يعني في هذا التوجيه غفول وعدول
عن توجيه الكلام السابق الذي هو توجيه على قوله وذلك حقيقة التصديق فانه
يدل على ان الاسلام مرادف التصديق لا انه يستلزم اقول للوجه ان

يقول

يقول معنى قول الشارح وذلك حقيقة التصديق وذلك يستلزم حقيقة التصديق
والتعبير بهو عن الاستلزام للمبالغة فيه شائع في كلامهم على ما مر من قول الشارح
في بيان قوله لا هو ولا غيره فعدمها عدمه ووجودها وجوده فلا يكون غفولا وعدولا
عن الكلام السابق قوله من الاجماع اي اجماع الاكثرين وعليه ابو حنيفة والصحابة
وانما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما قبل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو
المحكي عن الشافعي والمروي عن ابن مسعود ان الايمان مخلوق اتفاقا ولذلك
قوله انه المنجي والمروي والمنهي ان المراد ان العبرة في الايمان المنجي كون الملك في
السعادة المعتد بها التي يترتب عليها الثواب وكذا في الشقاوة المعتبر بها انما
هي بالخاتمة فان ختم بالخير فهو مؤمن وسعيد والا فهو كافر وشقي وليس المراد ان ايمان
الحال ليس بايمان والكفر الحال ليس بكفر فان ايمان الحال وكذا كفره معتبر في اجراء
الاحكام الدنيوية قوله فلا يرد ما قيل له اي اذا قلنا ان المراد المنجي والمهلك
لا يتعلق الايمان والكفر فلا يرد ما قيل فان بناءه على ان يكون المراد مطلق
الايمان والكفر وهو غلط قوله اي ترجيح جانب ليس المراد بالقضاء الحكم انما
نفقه الحكم بالقضاء بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان الحكم يترجح جانب وقوع
الارسال ويخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجوب الوجوب
العادي يعني انه يفعل البتة وان كان تركه جائزا في نفسه كعلمنا بان جبل احد
لم ينقلب ذهبا مع جوازه وليس من الوجوب الذي زعم المعتزلة بحيث يكون
تركهما موجبا للسفه والعبث قوله كما ستعلمه احد الطريقين بان الاخبارات والكلمات
ترجيحا ووقوع سلوك المستقيم واختيار الغير المستقيم فان للمختار ان يختار ايهما

ايهامنا ه قوله يرد عليه اه يعني ترجيح الحكمة جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن في جانب
ترك الارسال حكمة خفية لا نطلع عليها واما اذا كانت فلا ترجح الوقوع على الترك
قوله والحق ان عبارة اه يعني ان عبارة المتن مستغن عن ان يقر بان مراده ان
ارسال الرسل واجب عليه تعالى وانه تقتضي حكمة اذ معناه الصحيح ان في ارسال الرسل
حكمة وعاقبة حميدة قوله لا يناسب اه لان سوق هذا المقام يقتضي ان ارسال الرسل
رحمة باعتبار بيان امور الدين والدنيا حيث لا يليق بها التعقب على ما يدل عليه قوله
اتشهد فكان من فضل الله ورحمة ارسال الرسل لانه رحمة باعتبار انهم اسنوا الى خف
والمنح وهو ظاهر قوله قيد لا بد منه في موافقة اه يعني لا بد من زيادة قيد آخر في
تعريف المعجزة وهو ان يكون موافقا للدعوى ليكون مانعا عن دخول الخارق
الذي لا يكون موافقا كنطق الجماد بانه مفتر كذاب فان ادعى احد النبوة فقال
معجزتي ان نطق هذا الجماد فنطق الجماد بانه مفتر كذب فانه يصدق عليه انه امر خارق
للعادة يظهر على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين مع انه ليس بمعجزة لانه لا يعلم به صدقه
بل يزداد اعتقاد كذبه لان الله كذبه بنفس الخارق بخلاف ما اذا قال معجزتي احيي
هذا الميت فاحياه ثم نطق الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو احياءه وهو غير
مكذب لدعواه والحي بعد الحيوة يتكلم باختياره ما شاء واما في الصورة الاولى فلان المعجزة
هو النطق مطلقا لكن ذا لا يتحقق الا في ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجماد معجزة
وهو مكذب له فلا يكون معجزة قوله واجيب بان ذكر التحدي اه يعني ان ذلك القيد مذكور
التزاما لان ذكر التحدي يستلزم فان التحدي هو طلب المعارضة في شاهد دعواه فلا شاهد بدون ان
يكون الخارق موافقا للدعوى قوله وقد مر في صدر الكتاب اشارة الى جواب آخر وذكره

فما قيل

فما قيل وهو ان الله لا يخلق الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب
بحكم العادة فلا ينقض بالجزئيات المخفية قوله على انه قد امر و
نهي اي امر ونهي بامر غير مقصودين على نفسه حيث كان تبليغهما اليه
الى حواء رضي الله تعالى عنها فلا يرد ما قيل ان النبي عليه السلام
على ما عرفه في صدر الكتاب انسان بعثه الله تعالى
لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزم النبوة
لجواز ان يقتصر على نفسه ولا يكون للتبليغ قوله
ولا يبعد حواء رضي الله تعالى عنها في دفع هذا المنع ان الجنة
دار التكليف فيقع الامة ينفي دار التكليف فيلزم الامر
لا لانه ليس هناك انسان فلا يكون امره ونهيه الا نهي
للتكليف الا الامر والنهي والتشجيع وقد تحققا في ادم وحوا عليهما السلام و
حواء رضي الله تعالى عنها في الجنة وترتيب جزاء ارتكاب
المنهي عنه ايضا فتكون دار التكليف بالنسبة اليها
قوله فيه تامل اي في كون الامر بلا واسطة
مستند للوحي المستلزم للنبوة تامل لانه قد امر ام موسى
عليه السلام بلا واسطة لقوله تعالى ان اقذفيه
في التابوت على ما يدل عليه صدره وهو قوله اذ اوحينا
الى امك بالوحي اليك وكذلك امر ام عيسى عليه السلام
بلا واسطة بقوله تعالى ان وهزي اليك بجذع النخلة

على ما يدل قبله وهو قوله تعالى فناديها اى جبرئيل
عليه السلام من تحتها ان لا تحزني قد جعل ربك
تحتك سريا ويمكن دفعه بان المراد ان الامر من الله بلا
واسطة النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بالكلام المنظوم
في اليقظة يستلزم الوحي المستلزم للنبوة كما في
حق ادم عليه السلام على ما يدل عليه قوله تعالى واذ قلنا
يا ادم اسكن الاية فان هذا وحي خاص مختص بالنبي
صلى الله عليه وآله وسلم لم يثبت لغيره وتحقيق الامر بعده
الجنة في حقهما غير معلوم واما في حق ام موسى عليه السلام
فلانه يجوز ان يكون بالالهام او في المنام فان الايحاء
يطلق على ما في اللغة على القاء المعنى في الروع في
اليقظة وعلى اسماع الكلام في المنام ايضا
فلا يكون بالكلام المسموع في اليقظة ولو سلم
فيجوز ان يكون على لسان نبي في وقته لانه كان في
زمنه نبي واما في حق ام عيسى عليه السلام فلانه يجوز
ان لا يكون الامر من الله تعالى اذ كان القائل عيسى
عليه السلام او قوله من تحتها اى اسفل مكانها
فظاهر واما اذا كان جبرئيل عليه السلام
فيجوز ان يكون من قبل نفسه لا من الله تعالى قوله

والحق

والحق ان الامر بلا واسطة اى الحق ان الامر بلا واسطة
النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم يستلزم النبوة اذا
كان لاجل التبليغ الى الغير لانه حينئذ يتحقق
معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله تعالى
وبين خليقته من ذوي الالباب لتبليغ الاحكام
وامر آدم عليه السلام كذلك لان حوا رضي الله
تعالى عنها مشاركة له في ذلك الامر والنهي مع
ان الخطاب لادم عليه السلام فقط على
ما يدل عليه قوله تعالى واذ قلنا يا ادم اسكن
وبهذا اندفع ما اورد في الاربعين لو كان لادم رسولا فيجب
الوقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه
لانه لم يكن في الجنة سوى آدم وحوا وكان الخطاب
لهما بلا واسطة آدم بقوله تعالى ولا تقربا الاية
والملائكة رسل اليه فلا يحتاجون الى رسول اخر لان
لان الخطاب لادم وحده وورد خطاب حوا في النهي من
باب تغليب المخاطب على الغائب على
ما يدل قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة قوله يتم الاستدلال
الاول وهو قوله اما نبوة محمد الى قوله وقد يستدل ارباب البيان
وعلى اظهار المعجزة على اليقين وهو كلام الله تعالى الذي اشار اليه

النسخ تقوم اصحها او على سبيل الاجمال وهو سائر معجزاته اشار اليه بقوله وثانيهما انه نقل منه
اه وثانيهما الاستدلال الكلامي وهو اصحهما تواتر فيه احواله وثانيهما الاستدلال انه اتفاق هو قولنا بانهما
انشاد على ذلك الامر العظيم قوله ما روى من ان عيسى عم النبي ما يورد من ان ما روى من ان عيسى عم
يرفع الجزية من الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان قبول الجزية واجبة
في شريعتنا فيدل على نسخ شريعة محمد عم وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه
ذلك الايراد ان النبي صلى الله عليه وسلم بين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية الى وقت
نزول عيسى عليه السلام فلا انها يكون من شريعتنا فلا نسخ قوله على انه
اي على تقدير ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء علة فان علة قبول الجزية
الاحتياج اليها من جهة اعطائها عساكر الاسلام ليحصل لهم استطاعة الجهاد
مع الكفار وعند نزول عيسى عليه السلام لقرب القيامة وكثرة الاموال حتى لا
لا يقبلها احد فلا احتياج عساكر الاسلام الى جزية الكفار كما في سقوط
نصيب مؤلفة القلوب اه اي كسقوط حصة مؤلفة القلوب من مصارف
الزكوة فانهم كانوا قوما قد اسلموا ونيتهم ضعيفة فيتألف قلوبهم بالاعطاء وقوم
بالاعطاء لهم وقوم اعانهم الاسلام نظائرهم واتباعهم وقيل اشراف يتالفون على ان
اسلموا وكان عليه السلام يعطيهم من خمس الخمس والصحيح انه لم يعطيهم من خمس الخمس بل من خالص
ماله وكان نصيب المؤلفة في زمان رسول الله ليكثر سواد الاسلام فلما اعزه الله تعالى وكثر اهله
سقط ذلك في زمان ابي بكر رض فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل نسخ
باجماع الصحابة وباجتهادهم على ما في شرح الشاوي والاكثر على النسخ زمانه عم على ما قال
بعض المتأخرين كما في النهاية وانما سمي مؤلفة القلوب لانه قد الف قلوبهم على الاسلام بالاعطاء قوله

مثل العقل

بمؤلفة القلوب لانه قد الف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال
قوله مثل العقل والضبط والعدالة اه اما العقل فهو نور في الباطن
به يدرك حقائق المعلومات كما يدرك بالنور الحسي المبصرات
ويعتبر كماله وهو مقدر بالبلوغ فلا يقبل الصبي والمعتوه واما
الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل
المجهود ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته
على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه فلا يقبل رواية من
اشتدت غفلته خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب من حفظه
او مساهلة بعدم الاهتمام واما العدالة فهي الاستقامة في الدين
ويعتبر كماله بان يكون المرء منزجرا عن محظورات دينه بان لم
يرتكب كبيرة ولم يصر صغيرة فلا يقبل رواية الفاسق لفوات
اصل العدالة ولا المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه
وعدالته لقصور عدالته واما الاسلام فهو قبول الدين الحق
والتصديق بما جاء به محمد عم ولا يكفي بظاهره وهو نشوءه على
طريقة المسلمين وثبوت الاحكام بتبعية الابوين بل يعتبر كماله ايضا
وهو البيان اجمالا بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال
وان لم يقدر على التفصيل فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع
وان كان عاقلا ضابطا عادلا في دينه لانه قد يتهم الكذب
للتعصب في الدين واما عدم الطعن فهو ان لا يكون الراوي
مجروحا في روايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن اما
من الراوي بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا او من
غيره فاما من الصحابي فيكون جرحا ان كان فيما لا يحتمل الخفاء

بسبب الجنون او لفوات اصل الضبط بالنسيان او الاهتمام

والا فلا وان كان من ائمة الحديث فان كان مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر
او مجروح لا يكون جرحا وان كان مفسرا فان كان مفسرا بما هو جرح شرعا اتفاقا والطاعن
من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والتعصب يكون جرحا والا فلا وتفصيل ح
ما ذكر في كتب الاصول **قوله** اذ لو جاز آه يعني لو جاز كذب النبي في الاحكام التبليغية
جوازا وقوعيا لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما اخبر من الله تعالى مع ان دلالة المعجزة
على صدقه دلالة عادية قطعية وانما قيد بالجواز الوقوعي لان الجواز العقلي لا ينافي الدلالة
العادية فانا نعلم بالضرورة ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه في نفسه **قوله**
وكذا في السهو اي لا يجوز صدور الكذب في الاحكام التبليغية سهوا لان دلالة
المعجزة في الاحكام التي تعمد وقصد تبليغها واما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا تدخل تحت التصديق
بالمعجزة فلا ينافي جواز الكذب سهوا الدلالة المعجزة سهوا هذا والمتفق عليه انه لا يجوز
الكذب عنهم في الاحكام التبليغية مطلقا **قوله** يعني به ما سوى الكذب في الاحكام التبليغية
سواء كان كذبا في غير الاحكام التبليغية او غيره كسائر الذنوب والمعاصي **قوله** رد عليهم
اي رد على ما قالوا انه لو تم لدل على ان يمتنع ظهور الكبيرة عنهم لانه الموجب للنفرة
والكلام في انه يمتنع صدور الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابقا للمقصود
قوله اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة لقلة الموافقين بل عدمها
وكثرة المخالفين **قوله** فيبحث آه هذا وارد على كلا وجهي الرد وليس خاصا
بقوله وايضا منقوض بدعوة آه كما توهم وحاصله انه يجوز ان يكون دفع الخوف
في بعض الصور وفي بعض الاوقات بعلم الله كما اعلم الله تعالى موسى وهارون
دفعه بقوله لا تخافا انني معكما **قوله** اي الظاهر في نسبة الى غيرهم يعني ان المراد
بصرف الظ هو الفرد الكامل وهو صرف نسبة الذنب الى غير الانبيا كما في قوله تعالى
في حق آدم وحوا وجعلا له شركاء فيما آتاهما اي جعل اولادهما شركاء بدليل قوله تعالى

عند الاستاذ وجمهور المحققين لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة فان المعجزة دلت على صدقه في جميع ما اتى مطلقا وقال القاضي الباقلاني انه يجوز صدور الكذب عنهم في الاحكام التبليغية سهوا ح

الظ

صرف عن الظ

تعالى عما يشركون وانما قلنا ان المراد ذلك لان الحمل على ترك الاولى اي الجنس
فلا يحسن المقابلة بينهما **قوله** وفيه توجيه آخر آه اي في عبارة الشارح توجيه آخر
بان المراد بصرف الظاهر ما عدا ترك الاولى بحمل العام على ما عدا الخاص
بقرينة المقابلة **قوله** وفيما فيه اي فيه من التكلف ما فيه لان عموم
كون اولاد آدم عم حصص عرفية من نوع الانسان ودعوى الساذج عن مشروعية
وجود الاحتمال لا يكفي في الاستدلال **قوله** وقد يوجه اي قد يوجه الاستدلال
بهذا الحديث بانه يدل على انه عم افضل اولاد آدم والاشكال في اولاده
من هو افضل منه على اختلاف الاقوال فقيل انه نوح لكثرة عبادة
وطول عمره وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى
لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لانه روح الله وصنعه والافضل
من الافضل افضل فيكون نبينا افضل من آدم ايضا وهو المط
قوله والاولى ان يستدل بقوله انا اكرم الاولين واما قوله عليه السلام
لا تخيروني على اخي موسى وما ينبغي لاحد ان يقول انا خير من يونس بن
متى فتواضع منه ويجوز ان يكون توقفا منه قبل علمه بكونه
افضل او منعا منه في اصل معنى النبوة على ما اشير اليه بقوله تعالى
لا نفرق بين احد من رسله **قوله** اذ الاصل في الاستثناء آه اي
الاستثناء الحقيقي هو المتصل لان الاستثناء الاخراج ولا يتصور الاخراج
بدون الدخول واما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليس
قسما منه حقيقة وانما جعلوه قسما نظرا الى الظ **قوله** وقد يجاب
بان امر الاشياء اي قد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فان قيل آه
بان الجن ايضا مامورون مع الملائكة الا انه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم

للقطع بان امر الاعلى يستلزم امر الادنى فانه اذا علم ان الاكابر
مامورون بالتذلل علم ان الاصاغر ايضا مامورون به فالضمير
في قوله تعالى فسجدوا راجع الى القبيلتين كانه قال فسجد المامورون
الا ابليس وفيه تامل ظ قوله فحينئذ يكون اشارة الى الفرق بين
هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب فعلى هذا الجواب يكون
الامر بالسجود لجماعة من الملائكة كان ابليس داخلا فيهم وعبر عنهم بالملائكة
تغليبا للاكثر على الاقل او للاشرف على الادنى والاستثناء على حقيقته
لكونه داخلا فيهم لكن تسميته ملكا مجاز باعتبار التغليب بخلاف الجواب
السابق فانه لا حاجة فيه الى التسمية ملكا على سبيل التغليب بل محصله
ان الامر للفريقين الا انه استغنى بذكر احدهما عن الاخر من حيث
كونه كلاما غير متفاوتة في تلك الصفة وانما تفاوتت مراتبها ودرجاتها
من حيث تفاوت النظم فان القرآن في اعلى المراتب واقصاها
لكون نظمه في اعلى المراتب من الفصاحة والبلاغة وان حمل
على ان كلها كلام الله النفسي فمعنى الوحدة ظ فان جميع الكتب واحد
من حيث ذاتها لا تعدد ولا تفاوت في نفسها لكون جميعها
كلاما نفسيا وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه
وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها من حيث النظم
اي من حيث الوجود اللفظي لا من حيث الوجود العيني
قوله اي الكل متحد من حيث كونه آه حاصل التوجيهين
ان كلام الله تعالى قد يطلق على الكلام اللفظي المتعدد بالذات
وقد يطلق على النفسي الواحد من جميع الجهات فان اريد في

في قوله كلها كلام الله الكلام اللفظي فمعنى قوله كلها كلام الله ظ
لكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان وهو ان ضمير هو راجع الى
الكل والمراد بالوحدة الوحدة في صفة كونه كلام الله فالمعنى ان
جميع الكتب متحد من حيث انه كلام الله تعالى غير متفاوتة في هذه
الصفة وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها بحسب تعدد
النظم وتفاوت خصوصياته فان القرآن في اعلى المراتب و
اقصى الدرجات لما ان نظمه في اقصى مراتب الفصاحة والبلاغة
وان اريد بكلام الله في قوله كلها كلام الله الكلام النفسي فمعنى
قوله كلها كلام الله كلها دليل على كلام الله الازلي القائم بذاته تعالى
ومعنى قوله وهو واحد ظ وهو ان كلام الله الازلي واحد شخصي
لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء
اي في الكلام اللفظي الدال عليه قوله فعطف التفاوت الى تغيير
اذا كان المراد بكلام الله الكلام اللفظي ويكون معنى الكل متحد من
حيث كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله
وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء قريبا من العطف التفسيري
بمعنى انه كالمكرر المقصود بالبيان ح بيان جهة تفاوت الكتب وترجيح
بعضها على بعض اذ الخفاء انما هو فيه دون بيان تعدد الكل
لان ذلك على ذلك التقدير ظ غير محتاج الى البيان فذكره استطرادي ليس
فيه كثير فائدة ولذا ترك المحشي اخذ التعدد في بيان حاصل
الوجيه وقال وان تفاوتت من حيث خصوصيات آه
ولم يقل وان تعددت وتفاوتت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته

وانما لم يجعله عطف تفسير بان يكون التعدد محمولا على معناه الحقيقي
على ما مر تقريره **قوله** والاولى ان يجاب بقوله ان التوجيه الاول
انسب بقوله كمال القرآن كلاما واحدا لا يتصور فيه تفضيل فان معناه الظ
كمال القرآن كلاما واحدا لا يتصور مع كونه كلاما تفضيل ثم باعتبار القراءة
والكتابة التي من جملة خصوصياته التي يكون بعض سوره افضل كذلك
جميع الكتب كلاما واحدا لا يتصور تفاوت وتفضيل من تلك الحيثية الا باعتبار
الخصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك ظ واما ما قاله الشارح لا يمكن
توفيقه بالوجه الثاني لان يقال معناه كمال القراءة دال على كلام واحد لا يتصور
فيه تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام اللفظي الدال عليه يكون
بعض السور افضل كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد لا تفاوت فيه اصلا
ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال يكون بعض الكتب افضل من بعض
لكنه خلاف الظ **قوله** يفهم منه آه وذلك لان الحق المفسر بالثابت
بالخبر متعلق بالمجموع فيكون المعراج من السماء الى العلى ايض مشهورا **قوله**
وما ثبت لطريقه آه يعني كون المعراج من السماء الى العلى مشهورا ليس بمخالف
لما ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة او الى العرش او الى غير ذلك
احاد لان ما ثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما انتهى اليه من الجنة او العرش
او الى طرف العالم لا الى مطلق العلى حتى ينافيه **قوله** وقد يجاب بان المراد آه يعني اجاب
عن الاستدلال بالآية بانا سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا في المنام لكن لا نم ان الآية
نازلة في شان المعراج فان المراد بالرؤيا الواقعة فيها رؤية هزيمة الكفار في غزوة بدر
فانه عليه السلام رأى في المنام هزيمة الكفار قبيل وقوعها والآية نازلة في شانه **قوله**
وقيل ان الجواب عن الآية سلمنا ان المراد الرؤيا في المنام لكن المراد به رؤيا انه سيدخل مكة فانه

١٩٠

قوله فانه رآه قبل دخولها على ما قال الله تعالى صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام
وقيل ان في الجواب عن الآية سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا في المنام وان الآية نازلة في شان المعراج
لكن التسمية رؤيا على سبيل المشاكلة بقول المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسماه الله تعالى بها
تهكما واستهزاء لهم كما في قوله تعالى اين شركائي فان المشركين كانوا يسمون ما يعبدونه من دون الله شركاء
فسماه الله تعالى شركاء ايض بطريق المشاكلة بقولهم تهكما واستهزاء **قوله** والاولى ان يجاب آه لكان اوفق
لانه قد وقع في بعض الروايات فقد جيء محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج مشاهدة ولان الجواب الذي
ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلا الروايتين فكان اولى ولانه
ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظ المتبادر الى الفهم هذا لكن القول بتعدده لم يقل به احد من الائمة
لا يخلو عن اشكال **قوله** فلم يظهر الارهاص آه لم يجعل السحر داخلا لانه ليس من الخوارق على ما مر في صدر
الكتاب وجه الضبط ان الخارق اما ظاهر من المسلم او الكافر والاول اما ان يكون مقرونا بكمال المعرفة
فهو المعرفة او لا يكون والثاني اما مقرون بدعوى النبوة فهو المعجزة او لا والثاني لا يخلو اما ان يكون ظاهرا
من النبي قبل دعواه فهو الارهاص والا فهو الكرامة والثاني اعني الظاهر على يد الكافر اما ان يكون
موافقا لدعواه فهو الاستدراج او لا فهو الاهانة **قوله** فيه بحث آه لانا لا نم ان المدعي ليس الا
ظهور امر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعي ظهور امر خارق عن بعض الصالحين من غير الانبياء
لان الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فان المعتزلة ايضا قائلون بها والآثار والكائنات الخوارق
الارهاصية محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها لفظيا في مجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها كرامة و
المعتزلة ارهاصا ولا يخفى فساد ذلك **قوله** على ان سؤال ذكريا بحث على قوله لم لم يكن ذكريا
علم بذلك وحاصله انا لا نم ذلك فوله والا لما سأل بقوله اني لك هذا اذ قلنا يجوز ان يكون السؤال
امتحانا لمعرفة مريم المعجزة **قوله** علم ان بينا بالعطف الانشباع آه علم ان بين مصدر بمعنى الفراق فمصدر
جعل بينكما اسم مكان او ظرفا و حيث حين خروجك ودخولك زمان فراقهما وهو لازم الاضافة الى المفرد
فلما قصد اضافته الى الجملة اشبعت الفتحة فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه للمضاف اليه

لانها انما يؤتى للوقف او زيدت ما الكافة في آخره لانها تكف المقتضي عن الاقتضاء **قوله** وهو من الظروف الزمانية

فانه اذا زيدت في آخره الالف او كف بما واضيف الى الجملة لا يكون الا للزمان والكلام عند اضافته الى المفرد

مستعملا في الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لا يضاف من ظروف المكان الى الجملة الا حيث واما كونها

لازمة الاضافة الى الجملة الاسمية فكما وقع في اللباب قال الشيخ الرضي رحمه الله خلاف المفصل

وقال ابن مالك يجوز ان الاضافة الى الجملة وما قيده الى الاسمية **قوله** وفيهما معنى المجازاة آه في

بينا وبينما معنى الشرط كما في اذا او تعليق امر بآخر فان تجرد عن كلمتي المفاجأة اي ان تجرد

جوابه عن كلمتي المفاجأة وهما اذا واذ كما في قول الاصمعي فبينا نحن نرقبه اتانا فهو العامل فيهما

اذ لا مانع لمنعه عن العمل فمعنى قوله فبينا نحن نرقبه آه اتانا بين اوقات نحن نرقبه وان لم يكن

مجردا عن كلمتي المفاجأة وليس العامل هو الجواب لانه مجرور باضافة اذا واذ اليه وما في صلة المضاف

لا يتقدم على المضاف فانها لم يعهد كلمة واحدة بعض زمان اجزائها مقدم وبعضه مؤخر من وجه آخر

فكذلك ما هو بمنزلة المتضايفين فمعنى قوله بينما رجل يسوق بقرة اذا انتعلت البقرة فاجأ

انتعالها البقرة بين اوقات رجل يسوق هكذا حققه في شرح اللباب ولعل في العامل بينا وبينما

اذا واذ على معنى الظرفية والا فلا لانه اما ان يكون ظرف مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فيهما

هو الجواب كان عاملا في اذا واذ لان اذا واذ غير مضاف اليه حتى يمتنع عمله فان ظرف المكان

لا يضاف الى الجملة الا حيث وهي عنده ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون

لفعل واحد ظرفا الزمان والاحسن ما قال الشيخ الرضي في بيان اعرابها المجاز عند دخول اذا واذ

في جوابها ان اذا واذ الكائنا ظرف مكان فهما غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم المانع فكان

اذا واذ منصوبي المحل على انهما ظرف المكان له وبينما وبينا على انه ظرف زمان له فمعنى بينا

زيد قايم اذا رأى هذا رأى هذا بين اوقات قيام زيد في ذلك المكان فكان قيامه والا كانا ظرف

زمان فهما مضاف فان تحرجان عن الظرفية مبتدأ الى آخر بهما بينما وبينا فالمعنى وقت رؤية زيد

هذا كائن بين اوقات قيامه **قوله** وهو مستحيل منه آه حتى لو ادعى الرسالة لا تظهر على يده الخارق عادة قوله

فالعامل في بينا وبينما معنى المفاجأة الكائن في تينك الكلمتين

قوله وقد سبق آه اشارة الى ما يقال كيف يكون الكرامة معجزة للنبي لان المعجزة مأخوذ في مفهومها ان يكون مقرونا

بالدعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدفع ان عدها من المعجزات من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه

لا على سبيل الحقيقة فلا اشكال **قوله** ومثل هذا السوق آه يعني ان دفع ما يقال ان منطوق الحديث نفي فضل

احد على ابي بكر لا نفي المساواة فلا يثبت افضليته حاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يفيد في العرف

اثبات الافضلية وان كان المنطوق لا نفي لذلك فانك اذا قلت لا رجل افضل من زيد يفهم منه اثبات افضلية زيد

قطعا **قوله** رد عليه آه يعني اذا اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي عليه السلام

لم يفد التفضيل على من مات قبل موت النبي عليه السلام وان اريد زمان بعثة النبي لم يفيد

منطوقه تفضيله على النبي ايضا فلا بد من تخصيص النبي عليه السلام وعلى كلا التقديرين اي اريد بعد موت النبي

او بعد بعثته لا يفيد التفضيل على سائر الامم وفائدة المقصد لتقييد فكما ومنطوقه لا حاجة الى البيان

قوله وكذا الخضر آه واما الكهف فلم يذكر عيسى عليه السلام لان اصابته ونزوله الى الارض واستقراره عليه قد

ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه احد بخلاف الثلاثة الباقية **قوله**

ان اكثر اهل السنة آه انما قيد السلف باكثر اهل السنة لبيان ان بعض اهل السنة فيما بعد وكان السلف كانوا

متوقفين في تفضيل عثمان **قوله** اذ لا يعلم الا بالاخبار من الله تعالى وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب

موجبا زيادته قطعا لان الثواب تفضل من الله تعالى فله ان لا يعاقب المطيع ويثيب غيره **قوله**

واما كثرة الفضائل فهو محل الخلاف لما قال الآمدي انه قد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر

اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر واما بزيادته فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين

الصحابة اذ ما من فضيلة تتبين اختصاصها لواحد منهما الا ويمكن مشاركة غيره له وبتقدير عدم المشاركة

فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح لكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة

الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية

بهذا المعنى **قوله** والمشهور ان ابا بكر يعني ما ذكره الشارح من اجماع الصحابة كان يوم وفاة النبي عليه السلام

مخالف لما هو المشهور ان ابا بكر رضي الله عنه خطب في ذلك اليوم وان الاجماع كان في اليوم الثاني من وفاته عليه السلام

قوله ... الصحابة في السقيفة ... بني ساعدة

قوله بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رض متعلق بقوله بغوا فان معاوية واحزابه بغوا عنه
بشبهة هي ترك علي القصاص عن قتلة عثمان ولظنه ان تأخيرهم مع عظم جنايتهم
توجب الاغراء بامثاله وتعرض الدماء للسفك وظن علي رض ان التسليم قتلة عثمان مع كثرة
عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي الى اضطراب امر الامامة في بدايتها فرأى التأخير اصوب
قوله ويحتمل ان يراد اي يحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة في الحديث اطلاقه على الولاء وهو ان لا يقع
فيها فتور واغارة سواء كانت كاملة لا يشوبها شيء من المخالفة او لا فيخرج اي السلف والمحبين
فرق ط مما ذكره الفاضل المحشي في المعنى ليس مغايرا لما ذكره الشارح وهذا الجواب اولى من
جواب الشارح لانه يشكل عليه بخلافة عثمان وعلي رض فانه خالفه فيهما اهل البغي فكيف
يصح ان الخلافة التي لا يشوبها شيء من المخالفة بلغت ستة واية حصر الخلافة الكاملة في ثلثين سنة
لا يقتضي ان يكون بعدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة قوله فان وجوب المعرفة فيه بحث
لانه بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان وجد الامام لا على وجوب نصبه قوله ويعني
الادلة اي قوله لقوله عليه السلام وقوله لان الامة قد جعلوا وقوله ولان كثيرا من الواجبات قوله
فلبطلان قاعدة الح متعلق بقوله لا على الله اصلا ووجه والحسن والقبح العقليين متعلق بقوله لا يجب
علينا عقلا قوله وقد يتوهم المراد اه اي المراد بالامام في الحديث هو النبي عليه السلام كما في قوله الى
جاعلك للناس اماما اي نبيا فالمعنى من مات ولم يعرف نبي زمانه مات ميتة جاهلية
فلا اشكال قوله والمعصية ضلالة اي اما كان عصيان الامة كلهم باطلا لانه ضلالة والامة
لا تجتمع على الضلالة لقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة قوله وقد يجاب بان حاصله
تخصيص الحديث بان المراد من مات ولم يترك فيه نصب الامام بعجز واضطرار بدليل ان الضرورات
تبيح المحظورات وبهذا المعنى يندفع الاشكال بعد الخلفاء العباسية ايضا قوله ان حقيقة العصمة بعض
ان العصمة على ما ذكره الشارح عدم خلق الله الذنب عدم خلق الذنب لا وجود الذنب فيكون
غير المعصوم مذنبا فكيف لا يكون ظالما والتسليم ان هذا الاعتراض لا ورود له لان الظلم على

على ما قرره المجيب اخص من المعصية لانه المعصية المسقطة
للعدالة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصيا
مذنبا ان يكون ظالما قوله ودلت معنى قوله اي يعني التقييد
الذي ذكره الشارح تعريف بالغاية واما تعريفها الحقيقي
على ما ذكر في شرح المقاصد فهو انها ملكة اجتناب المعاصي مع
التمكن منها حينئذ يلزم ان من ليس له تلك الملكة ان يكون
عاصيا بالفعل لجواز ان لا يكون ملكة الاجتناب مع عدم
صدور الذنب عنه والا فغير المعصوم لا يلزم ان يكون عاصيا ح
حتى يكون ظالما ولا يخفى عليك ان حمل قوله وحقيقة العصمة
ان لا يخلق الله الى اخره على ان غاية العصمة وما لها ذلك ينافيه
اتيانه لفظ الحقيقة والحق ان العصمة كالشجاعة يقال على الملكة
التي هي مبدأ الآثار وعلى نفس الآثار اللايقة ذلك بين في شرح
المقاصد المعنى الاول وفي هذا الشرح المعنى الثاني فلا تدافع بين كلاميه
قوله ثم ان الظلم اه جواب ثان عن الاعتراض يعني على تقدير
ان يكون العصمة عدم خلق الذنب لا يلزم ان يكون غير المعصوم
ظالما لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم اخص
من المعصية لانه التعدي على الغير فليس كل معصية ظلما
حتى يكون غير المعصوم ظالما فان قيد الظلم بالمطلق لان الظلم
المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى التعدي على نفسه كما في وصف
الموفي بالظلم على نفسه قوله وقد يجاب الى اخره وقد يجاب
عن احتجاج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين

ان المراد بالعهد عهد النبوة على ما هو رأي اكثر المفسرين بقرينة
قوله اني جاعلك للناس اماما فان الامامة بالنبوة لا بالرياسة
الكاملة نعم قال ان هذا الجواب خلاف الظ فقد عدل عن الظ
قوله وقد يجاب بان يعني ان هذا الاعتراض انما يرد لو كان
معنى قوله جعل الامامة شورى انه جعل اقامة ذات مشورة أمر الامامة صح
بين ستة وليس كذلك بل معناه انه جعل تعيين الامام ذات مشورة
بين ستة فوكلها الى سبره الادلة وفوض اليهم لينظروا
فينصبوا للامامة اصلحهم لذلك كلام الكشاف حيث لكن صح
قال في تفسير شورى لا ينفردون بامر اجتمعوا عليه يدل
على ان جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا امال اليه الشيخ
قوله وهو امر آني ابتداء زماني بقاء هذا لا يدفع ما يقال
ان الآية انما تدل على نفي الوصول وهو امر آني لا بقاء له
فتدل على نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا تدل
على نفي بقائه حتى تدل على انعزال الامام بالفسق وحاصل الدفع
ان الوصول آني ابتداء زماني بقاء فان الشيء اذا وصل
بشيء يكون حدوث ذلك الوصول في الآن ويكون ذلك
الوصول باقيا الى زمان الانفكاك بينهما فيكون مفهوم الآية
لا يصل عهدي الظالمين ابتداء وبقاء فيدل على الانعزال
قطعا قوله قلت الوصول بمعنى المصدر الخ حاصل الجواب
ان مدلول الفعل المعنى المصدري والمعنى المصدري
للوصول امر آني والباقي انما هو الكيفية الحاصلة بالمعنى
المصدري المسمى بالحاصل بالمصدر وليس كذلك مدلول الفعل

فلا يدل

فلا يدل الآية على نفي حصول الامامة للفاسق ابتداء قوله على
ان صيغ الافعال الخ اي على انا لو سلمنا ان مدلول الفعل الحاصل
بالمصدر لكن صيغ الافعال موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الآية
لا يحدث وصول العهد للظالمين فلا يدل على الانعزال
ايضا قوله يرد عليه الخ يعني ان اريد بالعصمة في قوله ولان
العصمة ليست بشرط الخ ملكة الاجتناب فسلمنا انه ليس بشرط
ابتداء لكن التقريب اعني استلزام الدليل للمدعى
غير تام اذ المطلوب انه لا يشترط عدم الفسق في بقاء الامامة
ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق
وان اريد بالعصمة عدم الفسق فالتقريب تم لكن يمنع
عدم اشتراطه في الامامة ابتداء وقوله قالوا الخ تائيد
لاشتراط عدم الفسق قوله اعلم ان مباحث الامامة
الخ مقصود المحشي دفع ما يقال ان مباحث الامامة
من المباحث الفقهية لانها متعلقة بافعال المكلفين
من حيث ان نصب الامام واجب عليهم الخ فكيف
عدها الشيخ من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظ
قوله هو مكيال مخصوص اي النصيف مكيال مخصوص
اصغر من المد فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع الى
احدهم وقد يجيء النصيف بمعنى النصف فعلى هذا
التقدير ضمير نصيفه للمد وهو ظ ومعنى الحديث

لو انفق احدكم مثل أُحد ذهبًا لما بلغ ثوابه ثواب انفاق
أحد من اصحابي مدًا ولا نصيفه وذلك لان انفاقهم كان
في الضرورة وضيق الحال في نصرة النبي وصحابته مع صدق
نيتهم وخلوص طويتهم وذلك مفقود بعده عليه السلام
قوله اي فاحببتم محبتي اشارة الى ان الجار متعلق بما بعده
دون المعنى المصدري ولان الحب بمعنى المحبة والباء
في بمحبتي صلة واداة للفعل مكملة اياه وهو احد معاني
الباء على ما في شرح المصباح وليست للسببية والالصاق
على ما قال الفاضل المحشي لفوات المعنى الذي ذكره المحشي
بقوله بمعنى المحبة المتفقة اه **قوله** والفروج على السروج
الفروج جمع فرج والمراد ذي الفرج اعني المراة والسروج جمع
السرج وفي الحديث لعن الفروج على السروج **قوله** يدل على
انه المناط فان ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على
ما بين في الاصول **قوله** اعلم ان اللفظ اه مثال المحكم قوله
عم الجهاد ماض الى يوم القيامة فان قوله يوم القيامة
سد باب النسخ مثال المفسر قوله تع قاتلوا المشركين كافة
فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ
لكونه حكما شرعيا مثال النص قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع
فانه سيق لبيان العدد فهو نص فيه وظاهر في حل النكاح
لانه قد علم الحل من آية اخرى اعني قوله واحل لكم ما وراء ذلكم ومثال الخفي

قوله

قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه خفي في النباش
والطرار لاختصاصهما باسم آخر ومثال المشكل قوله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا فانه وقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه
حتى لا يفسد الصوم بما ابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى
لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة
الكبرى حتى غسل في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله
في الحديث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكليف بالمبالغة
ومثال المجمل قوله تعالى وحرم الربوا لان الربا في اللغة الفضل وليس
كل فضل حرامًا بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل ثم لما بين
النبي بالاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتامل
ليعرف علته ويحكم في غير الاشياء الستة ومثال المتشابه
المقطعات في اوايل السور والبد والوجه ونحوها كذا في التوضيح
قوله ولم يكن المستحيل يعني ان تكفيرهم متصور بوجهين
احدهما ان لا يكون ماولا اصلا او يكون ماولا ولكن
في ضروريات الدين وعلى التقديرين يكفر **قوله**
فتاويل الفلاسفة اه اي اذا كان عدم الكفر مشروطا
بان لا يكون مستحيلة ماولا في غير ضروريات الدين
فتاويل الفلاسفة لدلايل حدوث العالم ونحوه
مثل الجنة والنار والتنعم والتعذيب لا يمنع من كفرهم
لان ذلك من ضروريات الدين والتاويل في ضروريات الدين لا ينفع

الكفر قوله هذا في غير الاجماع يعني كون استحلال المعصية الثابتة
بالدليل موجبا للكفر انما هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة
واما الكفر منكر الاجماع القطعي ففيه خلاف قال الشيخ في التلويح
اما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا فلا
يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل
لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه
من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره قوله اي
فقد يكون الجائر عاصيا انما قيد بهذا ليصح ترتب قوله فيلزم
ان يكون المعتزلي مطيعا او عاصيا كافرا لانه لما آمن او يائس
قوله يعني هذه القاعدة دفع لما يقال من واظب طول عمره
على الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه
من اهل القبلة وحاصل الدفع ان هذه القاعدة
انما هو في المسائل الاجتهادية لا في ضروريات الدين
اذ منكرها كافر بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة
الى هذا التقييد لان اهل القبلة هم الذين اتفقوا
على ما هو من ضروريات الدين فمن واظب على الطاعات
مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من اهل القبلة
قوله ثم ان هذه القاعدة اه المقصود دفع ما ذكره الشيخ فيما
سيأتي بقوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة
وقوله يكفر من قال بخلق القرآن وامثاله مشكل
ووجه الدفع ان هذه القاعدة مذهب الشيخ الاشعري
وتابعه

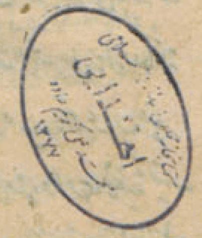
وتابعه اكثر الفقهاء وهو المروي في الملتقى عن ابي حنيفة رح
اما البعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقوهم في تلك القاعدة
وقالوا يكفر الشيعة والمعتزلة فلا يتجه القائل بالقضيتين
فلا احتياج الى الجمع قوله اي اطلاعه يعني ليس المراد بالمطالعة
ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقا سواء كان
بلا واسطة او بواسطة القاء الحق قوله والمعنى ان له تعلقا
آه يعني ان له منسوبا من الجن الا ان له تعلقا وقربا من
الجن لا المعنى الظاهري من المس وهو الملامسة
قوله ربي من ربا يربو فهو ربي بمعنى فاعل فالمعنى انه له
قربا ومتعلقا من الجن قوله وتابعه اسم نوع من الجن
والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية قوله وغوره
لا قعر الارض غار الماء يغور غورا اي سفل في الارض
قوله بفتح الفاء اسم كالفتوى ومعناه اذهب ما افتى به الفقيه
وقد يضم الفاء قوله فقال سليمان وهو ابن اثني عشر سنة
ومن هذا يعلم ان حكم سليمان كان بالاجتهاد لعدم سبق
الوحي قوله ثم يرادون اي يرد كل واحد من صاحب
الحرث والغنم لكل من الحرث والغنم الى صاحبه
قوله فقال داود عم القضاء ما قضيت ومن هذا
يعلم ان حكم داود عم كان بالاجتهاد والا لما جاز له
الرجوع عنه ولما جاز لسليمان خلافه قوله واعترض هذا
الدليل يعني لانا انه لو كان كل من الاجتهادين صوابا لما ...

لتخصيص سليمان عم بالذكر جهة لانه يجوز ان يكون تخصيصه
بالذكر لكون ما فهمه احق وافضل وان كان ما فهمه داود عم
ايضا حقا يشعر بذلك قوله عز هذا اوفق لصيغة التفضيل
فكانه قال هذا حق لكن غيره احق يشعر بذلك قوله تعالى
وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات
والعلم بامور الدين واما اعتراض سليمان عم فمبني على ان ترك
الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء عن غيرهم قوله اعترض عليه
بالاجماع آه يعني ان الاجماع بان الثابت بالنص واحد
لما هو ثابت به صريحا وهو غير الاجتهاديات والبحث
في الاجتهاديات الثابتة حكمه بالنص معنى فلا يستلزم الدليل
المط لعدم تكرار الاوسط اذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس
ثابت بالنص معنى وكلما هو ثابت بالنص صريحا فهو واحد
قوله على ان القياس اه اي على انا لا نم ان القياس مظهر فانه عند الخصم
القايل بان كل مجتهد مصيب مثبت للحكم فلا يتم الدليل عليه قوله اعترض
آه يعني ان اريد انه لا تفرقة في العمومات الواردة انه لا فرق
بين الاشخاص فيما ثبت بالعمومات صريحا فهو الحكم الغير
الاجتهادي فسلم لكنه لا يثبت المط اذ المدعى ان الحق
في الاجتهاديات واحد وهو انما يتم لو انتفت التفرقة
بين الاشخاص فيها وان اريد به لا تفرقة في العمومات
بالنسبة الى الحكم الثابت مطلقا سواء كان اجتهاديا
اوغيره فمم بل هو اول المسئلة ومحل النزاع قال الشيخ في التلويح

١٩٦

والاصوب ان يقال لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة
الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مجتهد معين مجتهدين
حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخرى بحرمته ولم يترجح احدهما
عنده ولم يستقر عمله على شيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي
الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد و
كذا المقلد اذا صار مجتهدا الوجهان الاولان اه يعني ان الوجهين
الاولين وان كان يفهم منهما ميزكا تفضيل ادم عليه السلام على الملائكة
لا سائر الرسل لكنهما يفيدان تفضيلها بناء على انه لا قايل بالفصل بين
آدم وغيره من الرسل لكن لا يفيدان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة
فاما ان يخص الخ يعني ان تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة
يتصور في الآية بوجهين اما بان يخص من آل ابرهيم وآل عمران غير
الانبياء عليهم السلام ويكون المراد هو الرسل منهم ولا دلالة حينئذ فيها على تفضيل
رسل البشر على الملائكة فقط دون سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل
والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على
رسل الملائكة وعلى كل تقدير لا يثبت المدعى ويمكن ان يقال ان مقصود الشارح
ان الآية على عمومها باق ولا يخص آل ابرهيم وآل عمران ولا العالمين
فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع العالمين وانما يخص من هذا الحكم عامة البشر
بالنسبة الى رسل الملائكة ولا يرد الاعتراض الذي اورده المحشي لكن
الثاني اولى اه يعني تخصيص العالمين اي تخصيص آل عمران وآل ابراهيم

لان الاحتياج الى التخصيص انما حصل بسبب وقد قال عليه الصلوة والسلام
افضل الاعمال احمزها في حديث ابن عباس رض احسن الاعمال احمزها
اى اقواها كذا في الصحاح وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيده لا يخفى
عليك ان النفع الذى يتجر في عادة الكلب بالنسبة الى عادة البشر اعنى
اتقياء المسلمين فيتم الدليل على عمومه وهذا نهاية ما اردت ايراده
مستعينا بالملك الوهاب وعليه التكلان في
كل باب الحمد لله على الانعام
والصلوه على سيدنا
محمد خير الانام
وعلى آله وصحبه
الكرام ۵



تمت حواشى الحواشى المنورة
الا مولانا عبد الحكيم السيالكوتى
على حاشية المولى الخيالى
بعون البارى جل جلاله
وعم نواله وصلى الله على
خير خليقه محمد وآله
اجمعين امين